علم اجتماع المعرفة



دكتور
السيد عبد العاطى السيد
أستاذ ورئيس قسم الاجتماع
كلية الآداب - جامعة الإسكندرية

دار المعرفة الجامعية

علم اجتماع المعرفة

الأستاذ الدكتور
السيد عبد العاطى السيد
أستاذ علم الاجتماع
كلية الآداب - جامعة الإسكندرية

٢٠٠٣

دار المعرفة الجامعية
٤٠ ش سوتير - الأزاريطة ت: ٤٨٧٠١٦٣
٣٨٧ ش قنال السويس - الشاطبى ت: ٥٩٢٣١٤٦

بسم الله الرحمن الرحيم

اقــرأ

باسم ربك الذي خلــق * خلق الإنسان من علق

أقرأ وربك الأكــرم * الذي علم بالقلــم

علم الإنسان مالم يعلم

صدق الله العظيم

إهـــــداء

* إلي زميلاتي وزملائي أعضاء هيئة التدريس بالقسم .
* إلي بناتي وأبنائي طلاب المعرفة .

أهدي معرفة متواضعة .

المحتويــــات

مقدمة المؤلف :

الفصل الأول

المعرفة الانسانية بين الفلسفة وعلم الاجتماع

(فصل تمهيدى)

الفصل الثانى

التعريف بعلم اجتماع المعرفة

الفصل الثالث
التراث الماركسى فى علم اجتماع المعرفة

الفصل الرابع
علم اجتماع المعرفة عند ماكس شيللر

الفصل الخامس
كارل مانهايم وعلم اجتماع المعرفة

الفصل السادس
التراث الفرنسى فى علم اجتماع المعرفة
(أميل دوركايم)

الفصل السابع
سوسيولوجيا المعرفة العلمية

الفصل الثامن
الأبعاد الاجتماعية والثقافية لمجتمع البحث العلمى

الفصل التاسع
العلم والمجتمع
(رؤية سوسيولوجية)

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمـــة الكتـاب

منذ خمسة وثلاثون عاما ، وبالتحديد منذ تخرجي من قسم الدراسات الفلسفية والإجتماعية بكلية الأداب جامعة الإسكندرية عام ١٩٦٢ ، وحتى لحظة خروج هذا المؤلف الى حيز الوجود ، مرورا بانخراطى فى سلك التدريس الجامعى كمتخصص فى علم الاجتماع ، مدرسا فأستاذا مساعدا فأستاذا ، وحتى بعد حصولى على درجة الاستاذية فى علم الاجتماع بعشرة سنوات ، كانت الجرعة الفلسفية التى أرتشفت رحيقها على يد كبار الفلاسفة من أساتذتى بالقسم - ولاتزال - عالقة، لا بفمى ولسانى بل بعقلى وفكرى ووجدانى . لقد وقعت أفكار أساتذتى الفلاسفة ودروسهم فى قاعة الدرس أو فى مؤلفاتهم القيمة من قلبى وفكرى موقع النقش على الحجر . وعبثا حاولت أن أجد لهذه الجرعة الفلسفية متسعا فى خضم اهتماماتى المهنية كمتخصص فى علم الاجتماع . ولكننى من حين لآخر ، كنت أجد فى تدريس بعض مقررات علم الاجتماع ذات المسحة أو الأساس الفلسفى ،كنظرية علم الاجتماع أو مناهج البحث الاجتماعى، متعة تشبع- إلى حد ما - ميولى الفلسفية ، خاصة أن مثل هذه المقررت لايستقيم فهمها أو أستبعابها أو نقلها الى الدارس فى غياب هذه الجرعة أو الأساس الفلسفى. ومع ذلك ،ظلت الفكرة تراودنى وتلوح فى آفاق فكرى ، فكان « علم اجتماع المعرفة » فى تصورى أنسب ساحات علم الاجتماع المتخصصة ملاءمة لى لإستخدام « عتادى » الفلسفى الذى تزودت به منذ بداية حياتى الاكاديمية . ولا أظننى مبالغا لو قلت أن دراسة « المعرفة » ستظل مجالا عاما ومشتركا بين العديد والمتنوع من الاهتمامات الفكرية والبحوث العلمية . فكما أن هناك « أبستمولوجيا » أى نظرية فلسفية للمعرفة . وكما أن هناك علم اجتماع للمعرفة ، أتصور أن هناك « اقتصاديات للمعرفة »و « سلوكيات للمعرفة » و « تكنولوجيات

للمعرفة» و « سياسات للمعرفة ». فما أكثر ما يرتبط بدراسة المعرفة من قضايا وتساؤلات تصلح – منفردة أو مجتمعة – لأن تطور مجالات بحثية أكثر تخصصا ونوعية .

« المعرفة » كما أتصورها مفهوم عام وشديد العمومية . إنها فى أبسط معانيها – بل هو أعقدها كما سيتضح لنا بعد قليل – كل ما يتحقق للانسان أو كل ما يحصله الانسان (بعقله أو بحسه أو بحدسه) من معان أو مفاهيم أو تصورات أو أفكار (علمية أو خرافية) أو معطيات إمبيريقية أو ملاحظات ومشاهدات أو خبرات (حياتية أو فنية متخصصة) أو إلهامات وتجارب روحية ... الخ عن ما يعنيه مما يحيط به ، ليشبع شغفه الفطرى للاستطلاع ، أو ليبطل تعجبه لما يجرى من حوله ، أو ليحقق رغبته فى السيطرة على العالم الذى يحيط به .

تعريف « المعرفة » اذن ليس بهذا القدر من البساطة التى يدعيها البعض. فقد تشير اللفظة الى معنى « عملية المعرفة » ، وهنا تصبح المعرفة أدراكا – حسيا أو عقليا – وتبصرا ، وتأملا وتفهما، وتمييزا ، والماما، وأحاطة ، وسبرا لأغوار الحقيقة ، وأرتيادا للمجهول ، وبحثا عن علل وأسباب ، وادراكا لجواهر وماهيات ، وتحققا من فروض وتصورات ... الخ . وقد يشير معنى اللفظة أيضا الى « ناتج عملية المعرفة » ، وهنا أيضا نجد أشكالا للمعرفة متنوعة المصادر متباينة الأهداف والمقاصد ، متفاوتة من حيث موقعها على متصل الشك واليقين أو الاعتقاد .

من منطلق فهمى للمعرفة على هذا النحو ، أزعم أنها – أى المعرفة – ستظل مجالا عاما ومشتركا بين العديد والمتنوع من الاهتمامات الفكرية والبحوث العلمية والنظم المعرفية الأكثر تخصصا :

المعرفة كما أتصورها هى الوجه الآخر والمكمل للحياة ، فلا أتصور حياة بلا معرفة ، كما لم أسمع عن أموات يحصلون على معرفة دنيوية .

المعرفة كما أتصورها هى السبيل الوحيد لأن يحقق الانسان ذاته ، فهى حياة الفرد لأنها ببساطة وسيلة تكيفه وتوافقه مع ما يحيط به فيزيقيا وأنسانيا .

واذا كان كذلك ، جاز لمن يعيش هذه الحياة ، ولمن يحاول أن يحللها أو يفسر مجرياتها ولمن يحاول أن يكتشف قوانينها ومبادئها فينظهار (يصوغ نظرية) لها ، أن يتناول « المعرفة » بالدراسة على نحو أو آخر : يحاول رجل الشارع أن يعرف لكى يفهم ، ولكى يعطى لتفاعلاته ومواقفه فى الحياة ، بل ولحياته ذاتها ، معنى، فيكون أقدر على التوافق . والفيلسوف يحاول أن يعرف الماهيات والجواهر والعلل والمطلقات ، لكى يفهم ويحدد نظرته الفلسفية عن ذاته والعالم . كما أن « معرفة الله » هى الغاية الأسمى التى يسعى الصوفى لتحقيقها لأنها تمثل أعلى درجات التجربة الروحية وأخر المقامات الصوفية . وبالمثل ينشغل عالم الطبيعة والفلك والكيمياء بمعرفة الظواهر التى يعنون بدراستها ، سواء كانت انتظامات فيزيقية أو قوانين تسير العالم الفيزيقى أو طبائع للأشياء والعناصر ... الخ ، يسعون من وراء ذلك الى أهداف قد تختلف فيما بينها، ولكن تتفق فى هدف واحد، هى فهم الحياة والسيطرة عليها . ثم أخيرا ، المعرفة فى تصورى هى الأمانة التى تحملها الانسان فى عجالة وعن جهالة ، بعد أن أبت السموات والأرض والجبال مشفقين من حملها .

وعلم الاجتماع ، عندما يتصدى لدراسة « المعرفة » يهدف فى المقام الأول إلى تحليلها من منظوره الخاص ، ليتعرف على أبعادها ومقوماتها ونتائجها الاجتماعية بالمعنى الواسع لكلمة « اجتماعى » أقصد « مقولة الاجتماعى » ، أى ينتقى ماهو اجتماعى فى المعرفة ليفسره بما هو اجتماعى أيضا فهو- أى علم اجتماع المعرفة- ليس تقييما لصدق أو كذب دعاوى المعرفة ، ولكنه تحليل لعمليات انتاجها وبلورتها ونقلها وتغييرها ومن ثم كان « سوسيولوجية المعرفة » أو علم اجتماع المعرفة فرعا

متخصصا من علم الاجتماع يعنى بدراسة وتحليل العلاقة بين المعرفة - بانواعها المختلفة - وبين السياق الاجتماعى والثقافى الذى تمخضت عنه .

والكتاب الذى أقدمه للقارىء اليوم ثمرة جهد متواضع، يستهدف القاء الضوء على هذا التخصص النامى فى علم الاجتماع . قسمته الى تسعة فصول ، خصصت الفصل الأول منه لدراسة « المعرفة الانسانية بين الفلسفة وعلم الاجتماع » . إذ كثيرا ما أرتبطت دراسة « المعرفة » فى نظر الكثيرين من البحاث والدارسين بدراسة الفلسفة ، خاصة وأن « مبحث المعرفة » كان - ولايزال - يمثل مبحثا أساسيا من مباحث الفلسفة الى جانب مبحث الوجود والمنطق والاخلاق والميتافيزيقيا والالهيات . ومن ثم ، كان مقصدى مّن هذا الفصل أن اتجاوز هذه النظرة الضيقة « لتناول » المعرفة ودراستها ، عرضت فيه تعريفا لمصطلح « المعرفة » ، موضحا أنواعها ، ومركزا بصفة خاصة على المعرفة الحياتيه والمعرفة الفلسفية والمعرفة العلمية ، مع تبيان خصائص كل لون منها . ثم عرجت إلى نظرية المعرفة (الابستمولوجيا) أى المعرفة كما تدرسها الفلسفة وبخاصة فى أشكالياتها المعروفة (امكان المعرفة ، ومصادرها ، وطبيعتها) ، وأختتمت الفصل بمعالجة المعرفة من المنظور السوسيولوجى ، موضحا أهم محاور الدراسة السوسيولوجية للمعرفة ، تمهيدا لدخول مجال علم اجتماع المعرفة .

أما الفصل الثانى ، فقد خصصته للتعريف بعلم اجتماع المعرفة ، وأنتهجت فيه نهجان : الأول تاريخى ، حاولت من خلاله أن أعرض لنشأة علم اجتماع المعرفة وتطوره فى كل من ألمانيا (موطن النشأة) وفى فرنسا والولايات المتحدة الامريكية . ولأن دراسة المعرفة فى الولايات المتحدة الامريكية كانت قد أخذت شكلا ونهجا آخرا تميز عن الشكل أو النهج الأوربى فى المانيا وفرنسا ، حاولت أن أحدد الاتجاهات الامريكية المعاصرة فى دراسة ما يعرف فى أوربا بعلم اجتماع المعرفة . أما النهج الثانى فقد تمثل فى تعريف علم اجتماع المعرفة من خلال عرض نقدى وتحليلى

لمختلف التعريفات والرؤى والمنظورات التى بلورها المتخصصون فى هذا العلم أو المشتغلين به ، محددا لمجالاته ولأهم القضايا التى شكلت موضوع دراسته.

ولقد كشف لنا التطور التاريخى لنشأة وتطور علم اجتماع المعرفة ، عن أن التراث الماركسى - ممثلا فى أعمال كارل ماركس وفردريك انجلز - كان بمثابة الجذور الأولى لتطور الاهتمام بهذا المجال المعرفى الجديد . لذلك جاء الفصل الثالث محاولا تحديد عناصر التراث الماركسى التى أسهمت فى تطوير علم اجتماع المعرفة ، مركزا بصفة خاصة على التوجهات الفلسفية للفكر الماركسى بعامة ثم محاور التحليل السوسيولوجى الماركسى للمعرفة ، ثم عرجت لقضية ماركس حول « الايديولوجيا والوعى» ، لما لها من أهمية محورية فى تشكيل المنظور الماركسى الفلسفى والاجتماعى على حد سواء . ثم أخيرا ، حاولت أن أقدم تحليلا لوجهة النظر الماركسية فى تناولها لشكل خاص من أشكال المعرفة الانسانية ، أى المعرفة العلمية .

ينظر كثير من المفكرين والكتاب الى الفيلسوف الألمانى ماكس شيللر على أنه الأب الروحى لبلورة هذا الفرع الخاص من علم الاجتماع ، حتى أنه كان - كما يؤكدون - أول من صك وصاغ عبارة « علم اجتماع المعرفة » . والباحث فى فكر شيللر ، سرعان مايكتشف أن دراسته للمعرفة كانت جزءا من فكره الفلسفى بصفة عامة ، وفكره الفينومونولوجى (الظاهراتى) بصفة خاصة ، الى جانب أنه نظر الى علم اجتماع المعرفة على أنه فرع من فروع علم الاجتماع الثقافى . من هنا ، كان من المتعين علينا ، بعد إطلالة سريعة على المناخ الفكرى الذى عايشه شيللر ، أن نبدأ عرضنا بتوضيح « الفكر الفينومونولوجى (الظاهراتى » عند شيللر ، وتبيان علاقة علم اجتماع المعرفة بعلم الاجتماع الثقافى ، وبخاصة علم اجتماع القيم . وقد خصصت جزءا كبيرا من هذا الفصل لتحديد علم اجتماع

المعرفة كما يتصوره هذا انفيلسوف الألمانى ، موضحا الأساس الوجودى للفكر والمعرفة ، ثم أشكال المعرفة ، ثم موقف المعالجة الفلسفية للمعرفة عند شيللر بين المثالية والواقعية ، وأخيرا علاقة المعرفة بالمجتمع .

وإذا كان شيللر – فى نظر الكثيرين – الأب الروحى لعلم اجتماع المعرفة، فان كارل مانهايم هو – فى نظرهم أيضا – أول من قدم الصياغة النظامية والرسمية لهذا العلم . من هنا كان لابد وأن نخصص للفكر المانهايمى فصلا مستقلا ، أوضحت فيه العناصر الأساسية لعلم اجتماع المعرفة كما تصورها مانهايم ، مع تبيان منهجية البحث المرتبطة بهذا العلم . ويفجر مانهايم قضية أساسية فى علم اجتماع المعرفة هى ما عرفت بقضية «نسبية المعرفة » انطلاقا من أنه اذا كانت المعرفة الانسانية تتحدد وجوديا بعوامل مجتمعية ، أو ما أميل الى تسميته « بالسياق » ، كانت المعرفة ذات طابع نسبى . واذا كان كذلك ، كيف يوفق مانهايم بين نسبية المعرفة ومطلب الموضوعية . كذلك ، كانت الايديولوجيا عند مانهايم – شأنها عند ماركس – قضية محورية فى علم اجتماع المعرفة ، إلا أن مانهايم يتجاوز حدود الايديولوجية الماركسية فيقرن الايديولوجيا بمفهوم « اليوتوبيا ». وقد أوضحت أيضا الخصائص المميزة لكل من التفكير الايديولوجى والتفكير اليوتوبى وأنتقلت بعد ذلك الى ما أسماه مانهايم «علم اجتماع المثقفين » ، تلك الفكرة التى قدمها مانهايم كحل لمشكلة النسبية المعرفية والتاريخية ، وكيف أنتقل بها الى معالجة قضايا التغير والتخطيط ، ثم أخيرا أوضحت موقفه من تحليل المعرفة العلمية ، هل تخضع كغيرها من ألوان المعرفة الانسانية للتحليل السوسيولوجى ، أم أنها – أى المعرفة العلمية – مجال يستثنى من نطاق هذا التحليل .

وللتراث الفرنسى فى علم الاجتماع – وبخاصة عند أميل دوركايم – كما أوضحت محاولة تتبع نشأة وتطور علم اجتماع المعرفة بصمات واضحة سواء على مستوى البدايات الأولى لتطويره أو على مستوى صياغته صياغة

رسمية منظمة . لذلك حرصنا على أن نخصص لاسهامات المدرسة الفرنسية فى علم اجتماع المعرفة فصلا كاملا (السادس) ، عرضت فيه لاسهامات أميل دوركايم فى تطور علم الاجتماع العام ، وأنتقلت بعد ذلك الى توضيح الأسس الاجتماعية لنظرية المعرفة عند دوركايم ، وبخاصة الأسس الاجتماعية للدين ولمقولات الفكر والتصورات الفكرية الجمعية ، ثم عرجت الى توضيح الأصل الاخلاقى والاجتماعى للفكر والمعرفة ، وأختتمت الفصل بتوضيح موقف دوركايم من المعرفة العلمية ، والى أى حد يكون بالأمكان أخضاع المعرفة العلمية للتحليل السوسيولوجى .

وتمثل الفصول الثلاثة الأخيرة ، مبحثا آخرا من مباحث علم اجتماع المعرفة ، ألا وهو التحليل السوسيولوجى للمعرفة العلمية ، طرحت فيها سؤالا عاما حول علاقة العلم بالمجتمع ، والى أى مدى تتحدد المعرفة العلمية وجوديا على نحو اجتماعى ، ثم ماهى علاقة التأثير المتبادل بين العلم ومجتمع البحث العلمى من ناحية ،وبين المجتمع الأوسع من ناحية أخرى . لذلك ، جاء الفصل السابع والذى أسميناه «بسوسيولوجيا المعرفة العلمية »، عرضت فيه لثلاثة منظورات للأجابة على سؤالى السابق ، أولهما المنظور الابستمولوجى للعلم والمعرفة العلمية ، والذى يعبر عن وجهه النظر الفلسفية المعيارية ، وثانيهما المنظور السوسيولوجى الكلاسيكى للعلم والمعرفة العلمية والذى تبنى أصحابه الخطوط العامة والأساسية للمنظور الفلسفى ، ثم أخيرا كان المنظور الثالث الذى يمثل وجهة النظر المعاصرة ، سواء من جانب الفلاسفة ومؤرخى العلم أو من جانب المشتغلين بعلم الاجتماع ، والتى كانت بمثابة محاولة لأعادة النظر فى المبادىء والتصورات الابستمولوجية والسوسيولوجية التقليدية . أما الفصل الثامن ، وكان بعنوان « الأبعاد الاجتماعية والثقافية لمجتمع البحث العلمى »فقد عرضت فيه لأحدث الاعمال السوسيولوجية المرتبطة بتحليل المعرفة العلمية ، والتى أكدت على وجود علاقة وثيقة بين العلم والمجتمع ، وذلك من خلال تبيان المؤثرات

الاجتماعية لهيكلة مجتمع البحث العلمى ، والتفسيرات الثقافية لمعايير البحث العلمى ، ثم الأصول أو الأبعاد الاجتماعية لعملية « انتاج المعرفة العلمية » . ويأتى الفصل التاسع والآخير مكملا لجانبى العلاقة المفترضة بين العلم والمجتمع ، عرضنا فيه رؤية سوسيولوجية متواضعة لأبعاد هذه العلاقة وجوانبها ، وذلك من خلال توضيح الى أى حد يستخدم العلماء أو مجتمع البحث العلمى المصادر الثقافية الخارجية لتدعيم دعاويهم المعرفية ، ثم توضيح الى أى مدى يمكن تطويع المعرفة العلمية واستخدامها فى سياقات أخرى خارج مجال البحث العلمى المتخصص . وخلال الفصول الثلاثة الأخيرة ، حاولنا الاستشهاد - كلما اقتضت الحاجة - ببعض الدراسات العلمية المتخصصة فى مجال الفيزياء والفلك والبيولوجيا وعلم النفس وغيرها من تخصصات علمية ضيقة ، لابهدف حشد أو تجميع نظريات أو نتائج علمية متخصصة تجتهد فى تقييم مدى صدقها أو جدواها، ولكن بقصد أن نسبر أغوار عملية « انتاج المعرفة العلمية » ، والوقوف على ميكانيزماتها ومبادئها بما يمكننا من إستخلاص - أو التدليل على - ما أسميناه بالابعاد الاجتماعية للمعرفة ، تلك القضية التى كانت ولاتزال محور الاهتمام المركزى فى علم اجتماع المعرفة بوجه عام .

وأخيرا ، فأننى إذ أقدم للقارىء العربى هذا الجهد المتواضع ، آمل أن يوفى هذا المؤلف بالهدف الذى توخيناه عند الشروع فى إعداده ، وأن يتحقق به النفع والفائدة للمشتغلين بهذا العلم فى العالم العربى . كما أننى وبكل اجلال وتقدير ، أترحم على أرواح أساتذتى فى قسم الدراسات الفلسفية والاجتماعية ، ممن تعلمت على أيديهم ودراسة الفلسفة بفروعها المختلفة ، فجعلونى محبا لها هاو لدراستها ، أخص منهم بالذكر أساتذتى الاستاذ الدكتور محمد ثابت الفندى ، وعلى سامى النشار ، وأبو العلا عفيفى ، ومحمد على أبو ريان ، ونجيب بلدى ، وعبد المعز نصر ، وأخيرا الفيلسوف الاجتماعى الاستاذ الدكتور محمد عاطف غيث ، رحمة الله

عليهم جميعا ، كما أدعو للبقية الباقية العطرة من أساتذتى بطول العمر وموفور الصحة والعافية ، وأخص منهم بالذكر أستاذى الاستاذ الدكتور عبد الحميد صبرة ، واستاذى الاستاذ الدكتور أحمد أبو زيد وأستاذى الأستاذ الدكتور السيد محمد بدوى.

إنها لحظة صدق مع الذات ما أخلصها وأنقاها ، ووقفة عرفان بجميل ما أعظمه .

والله الهادى الى سواء السبيل

أ. د . السيد عبد العاطى السيد
استاذ ورئيس قسم الاجتماع
كلية الاداب - جامعة الاسكندرية
الاسكندرية - ١٩٩٧

الفصـــل الأول
المعرفة الإنسانية بين الفلسفة وعلم الاجتماع

(فصل تمهيدى)

- مقدمة .
- ما المعرفة .
- أنواع المعرفة :
  - المعرفة بالخبرة .
  - المعرفة الفلسفية .
  - المعرفة العلمية .
- المنظور الفلسفى للمعرفة الانسانية (الابستمولوجيا : نظرية المعرفة) .
- المنظور السوسيولوجى للمعرفة الانسانية (علم اجتماع المعرفة) .
- مراجع الفصل الأول .

الفصل الأول

المعرفة الإنسانية بين الفلسفة وعلم الاجتماع

(فصل تمهيدى)

مقدمـــة :

فطر الإنسان على أن يكون محبا للأستطلاع ، متعرفا على الحقيقة . ولأنه خلق بهذه « الجبلة » ، كان من الصعب عليه أن يعيش وسط بيئة دون أن يعرف عنها شيئا . لهذه الأسباب - وأخرى غيرها- كان ولايزال يطرح تساؤلات تلو الأخرى ، يحاول أن يجد أجابة عنها ، الأمر الذى أدى الى زيادة حصيلته من المعارف التى أعانته على فهم مايحيط به من ظواهر ، وأشبعت فى الوقت ذاته رغبته الفطرية للتعرف وحب الستطلاع . ولم يكن البحث العلمى هو السبيل الوحيد الذى يسلكه الانسان للتوصل إلى اجابة على تساؤلاته الملحة . بل كان نهاية المطاف فى جهوده ومحاولاته الرامية لتحقيق نفس الهدف . وكثيرا ما كانت تساؤلاته تمس موضوعات لاتنتمى للعلم بصلة ولكنها مع ذلك كانت جديرة بالاهتمام والبحث ، كتلك التى دارت حول الحق والخير والجمال والواجب . والتى تدور حول وجوده ووجود العالم ووجود النفس والله ، والتى تدور حول طبيعة ما يحققه من معرفة ومصادرها ومستوى يقينها ، وتلك التى تدور حول الأصل فى الوجود والغاية ، والأسباب والمسببات والخوارق والمعجزات ... الخ . وبطبيعة الحال أجيب على كل هذه التساؤلات يوما بعد يوم ، ولم تكن لتنتظر أن «يطور» الإنسان ما عرف فى العصر الحديث بالعلم والبحث العلمى المنهجى ، وكانت اجابات غيبية تارة ، وبوتوبية أخرى، فلسفية تارة ثالثة ، ودينية ثيولوجية ، ثم أخيرا علمية وضعية علمانية وهكذا . لعلنا نجد فى هذه الحقيقة ما يكفى للإشارة الى أن قدرة الانسان على « الفكر » و « المعرفة » لم تكن بحال من الأحوال مرتبطة أو محدودة بالعلم وحده .

ولقد أوضح مؤرخو العلم كيف إنفصلت بعض فروع المعرفة ومناهج

البحث المتخصصة يوما بعد آخر عن الفلسفة التى أتى عليه حين من الدهر ضمت بين طياتها كل ألوان المعرفة الانسانية . وبطبيعة الحال ، لسنا هنا بصدد تاريخ لنشأة العلوم وتطورها ، ولا بصدد تأريخ لحركة انفصالها عن الفلسفة « أم العلوم » ، بل نشير فقط الى حقيقة أن كل فرع من فروع العلم المختلفة ، وكل لون من ألوان الفكر نشأ فى الأصل عن ذلك الاهتمام « بمعرفة » شىء ما عن العالم المحيط بالانسان .

وحرى بنا قبل مواصلة حديثنا أن نتعرف على ماهى المعرفة، وماهى انواعها ، وماهى الخصائص التى يتميز بها كل نوع وذلك على النحو التالى[1] :

مـــا المعرفـــة ؟ :

من أبسط تعريفات المعرفة أنها عبارة عن مجموعة المعانى والمعتقدات والمفاهيم والتصورات الفكرية التى تتكون لدى الإنسان نتيجة لمحاولاته المستمرة لفهم الظواهر والأشياء المحيطة به . إنها باختصار إجابة عن السؤال– كيف نعرف ما نعرفه ؟ أو بعبارة أخرى أنها تمتد لتشمل كل ما يحيط بالإنسان من ظواهر مختلفة طبيعية وبيولوجية واجتماعية وثقافية ونفسية . وإذا كنا قد أوضحنا من قبل أن المعرفة العلمية لاتشتمل على كل أنواع المعرفة الإنسانية فإن ذلك يعنى أن المعرفة ليست هى العلم بل هى أوسع مدلولا وأكثر شمولا وأبعد نطاقا، لأنها أى المعرفة تتضمن معارف علمية وأخرى غير علمية أو لاتمت للعلم بصلة ، ولعل ما يميز المعرفة العلمية عن سواها هو أسلوب التفكير الذى اتبع فى تحصيلها، بحيث تصبح المعرفة العلمية هى المعرفة التى اتبع الباحث لتحصيلها قواعد المنهج العلمى فى التعرف على الأشياء والكشف عن الظواهر لتفسيرها والتنبؤ بها والسيطرة عليها وفقا لقوانين محددة، وبحيث يصبح العلم فى النهاية منهجا أو أسلوب تفكير يستخدم قواعد المنهج الصحيح للكشف عن القوانين العامة التى تيسيطر على مجموعة من الظواهر .

وجدير بالذكر أن العلم والمعرفة العلمية بهذا المعنى يمثلان المرحلة المتأخرة من تاريخ الفكر الإنسانى، وهذا ما أشار اليه أوجست كونت فى قانونه المعروف بقانون المراحل الثلاثة والذى ذهب فيه إلى أن الفكر الإنسانى قد مر بثلاثة مراحل تبدأ بالمرحلة اللاهوتية أو الغيبية يليها المرحلة الفلسفية أو الميتافيزيقية وتنتهى بالمرحلة العلمية الوضعية التى تخلص فيها الإنسان من مختلف التفسيرات الغيبية والدينية والفلسفية لينحو نحو التفسير الوضعى والعلمى للظواهر ، ذلك التفسير الذى يقوم على منهج محدد .

أنـــواع المعـــرفة :

فى محاولة له لتعريف علم اجتماع المعرفة ، كدراسة للارتباطات الوظيفية القائمة بين أنواع المعرفة وأطرها الاجتماعية ، قسم جيرفيتش Gurvitch المعرفة الى سبعة أنواع محددا خصائص كل نوع على النحو التالى [٢] :

١- المعرفة الأدراكية للعالم الخارجى :

وتتضمن الأحساس بالعالم الخارجى وكل ما يدور فيه ، وتفسير الأحكام الثابتة والواقعية التى ندركها بصدده .

٢- معرفة المظاهر الخارجية للواقع الاجتماعى :

وهى إدراك أنساق العلاقات الاجتماعية ، أى معرفة الأفراد والعلاقات والعمليات الاجتماعية ... الخ .

٣- معرفة الأحساس العام Commomsense :

وهى معرفة الحياة اليومية أو ما يعرف بالمعرفة « بالخبرة » والمعايشة اليومية لواقع اجتماع معين .

٤- المعرفة الفنية أو التقنية :

وهى لاتقتصر على المعرفة التى يقدمها العلم فى مجال ابتكار الوسائل أو الوسائط التى يستخدمها الانسان فى مجال السيطرة على البيئة ، أو ما يعرف

بالتكنولوجيا فحسب، بل تمتد لتشمل معرفة كل المهارات واللياقات التى تمكن من زيادة السيطرة على العالم الاجتماعى والطبيعى معا .

٥- المعرفة السياسية :

وهى ما يعبر عنها فى الخطب والاحاديث والمناظرات والنشاط السياسى وردود فعل الرأى العام ... الخ. ولاتقتضى هذه المعرفة ضرورة وجود دولة أو نظام سياسى مؤسس بل قد توجد وتكتسب حتى فى الاشكال البدائية للتجمع الانسانى من خلال الصراعات التى تقوم بين العشائر والقبائل ... الخ ، تماما كما تكتسب فى المجتمع الحديث من خلال النزاعات والصراعات التى تقوم بين الجماعات أو الطبقات أو الأحزاب السياسية المتصارعة .

٦- المعرفة العلمية :

وهى التى تتحقق من خلال أطر علمية أو هى نتاج استخدام المنهج العلمى فى البحث والاستقصاء والتحليل والتفسير ، ويفترض فيها أن تكون بمنأى عن التأثر بعوامل اجتماعية لتتمتع بقدر من الاستقلال والموضوعية .

٧- المعرفة الفلسفية :

وهى حصيلة نشاط فكرى فردى للتأمل فى موضوعات تتجاوز حدود العالم المادى أو الواقع الامبيريقى ، ومن ثم تعتبر من أشكال المعرفة الفردية أو الذاتية فى مقابل المعرفة العلمية ذات الصبغة الموضوعية .

والمتعمق للخصائص التى حددها جيرفيش لأشكال المعرفة السبعة فى تصنيفه السابق ، لايملك إلا أن يردها الى ثلاثة أنواع متميزة هى :

١- المعرفة بالخبرة .

٢- المعرفة الفلسفية .

٣- المعرفة العلمية .

أولا : المعرفة بالخبرة (الشائعة - العامة) :

وتعرف أيضا بالمعرفة الحسية ، ويمثلها مجموعة المعارف التى يحصل عليهـا الإنسان عن مختلف الظواهر التى تحيط به عن طريق الملاحظة البسيطة لها ، والتى لاتتعدى حدود الإدراك الحسى العادى دون محاولة منه لفهم الظواهر التى يدركها بحواسه سواء بربطها بغيرها أو بالتعمق فى بحث أسبابها ونتائجها . أنها ببساطة تلك المعرفة التى يحصلها الإنسان بحكم العادة أو معاينة الظواهر المحيطة به ، أو بطريقة تلقائية غير مقصودة أساسها الحس أو الإدراك العادى . فكثيرا ما يعرف رجل الشارع أن الليل والنهار يتعاقبان ، أو أنه إذا ألقى بأى جسم سقط على الأرض، أو أن المرأة لاتنجب فى سن ما بعد الخمسين مثلا، لقد عرف كل هذه الأمور وأمور أخرى غيرها بحكم العادة أو بالإدراك الحسى العادى أو بالمعاينة والخبرة .ولكن معرفته هذه لاتخطو إلى أبعد من ذلك بحيث لايعرف أسباب تعاقب الليل والنهار، أو سقوط الأجسام، أو عدم الانجاب فى سن معينة، لأن هذا اللون من المعرفة لايرقى الى مستوى الكشف عن حقائق علمية ككروية الأرض أو دورانها حول الشمس أو الجاذبية أو الخصائص الفسيولوجية لسن اليأس عند المرأة .

وتمثل المعرفة بالخبرة أو المعرفة الحسية أكثر ألوان المعرفة الإنسانية بساطة وسذاجة وبدائية ، حيث لجأت اليها البشرية منذ فجر نشأتها لاكتساب الخبرات وليس بهدف التوصل الى حقائق علمية أو غايات نظرية، بل لأهداف عملية، أى من أجل التغلب على مشكلات الحياة وتدبير أمورها

وتتميز المعرفة بالخبرة باستخدامها لبعض الوسائل التى تبعدها كل البعد عن المعرفة العلمية: حيث نجدها تعتمد على ما يتمتع به الفرد من فطنة أو بداهة أو ما يطلق عليه البعض أسم الحس، ولذلك فهى أقرب إلى الانطباعية منها إلى الموضوعية. ولأنها تتحدد أساسا فى ضوء الخبرة لشخصية للفرد لذلك تميزت بالنسبية والذاتية فكم، من المعارف التى يكتسبها بعض الأفراد

بخبراتهم غير متوفرة لغيرهم . وتعبر الآراء الشائعة عن هذه الحقيقة بوضوح فالقول الشائع (أكبر منك بيوم يعرف عنك بسنة) لهو خير تعبير عن نسبية هذا اللون من المعرفة .

وبالاضافة إلى ابتعاد هذه المعرفة عن خصائص الموضوعية العلمية، فإنها تتميز أيضا بأساليبها الخاصة فى التعبير: حيث يعبر عنها فى شكل اعتقادات واتجاهات فردية وميول بل قد تتخذ شكلا من أشكال التعصب كما أنها فوق ذلك كله تميل بالفرد إلى أن يلجأ فى كثير من الأحيان إلى تفسيرات غيبية أو خرافية أو غير منطقية يبرر بها ما يعتقده من أفكار أو ما يتعصب له من معارف .

وباختصار، فإن هذا النوع من المعرفة يحصل عليه الفرد نتيجة لبعض التجارب الفجة والخبرات المحدودة فتقف عند مواجهة بعض المواقف العملية المحددة، وسرعان ماتنتقل بين الناس بحكم العادة، يسلمون بها دون فحص أو تبرير منطقى، ولذلك فهى تختلف باختلاف السياقات الاجتماعية والثقافية والاقتصادية لما يرتبط باختلاف هذه السياقات من تنوع للخبرات التى يعايشها أفراد كل مستوى أو فئة معينة. ولاعجب أن نجد نتيجة لذلك تناقضا واضحا بين مكوناتها .وخير مثال على هذا التناقض أننا نجد أن لكل مثل من الأمثال الشعبية (وهى خير تعبير عن هذا النوع من المعرفة) ما يناقضه أو يتعارض معه لأن كل منها ينبثق عن خبرة معينة فى سياق أو موقف اجتماعى وثقافى معين وتحت ظروف معينة .

وكما سنرى فيما بعد ، يكشف هذا النوع من المعرفة عن خصائص أشبه بما يسميه دارسو الفلسفة « بالواقعية الساذجة »[٤] فالواقعية الساذجة هى واقعية رجل الشارع الذى يحصر نفسه فى دائرة حياته الضيقة ، يكرس نفسه لها ، وينغمس فيها ، حتى يفقد الرغبة فى معرفة ما يقع خارجها . وحتى يؤمن بحياته إيمانا أعمى ينساق فى تيارها الجارف فيفقد فيها نفسه. فحياته تمثل عنده كل الحياة .

وقد تتسع نظرة رجل الشارع وتزداد معرفته بما يسمح له بمناقشة طريقة أو أسلوب معرفته بالأشياء . عندئذ يتبين له أنه على ثقة عمياء بالمعرفة الحسية . فالواقع فى نظره والحقيقة هى ما تقدمه له الحواس . ومن ثم توصف معرفة رجل الشارع بأنها أشبه بآلة تصوير فوتوغرافى تنقل الحقائق الخارجية دون نقاش أو تصرف . ولذلك كانت معرفة وأدراك رجل الشارع ادراك مفروض من خارج ، إدراك ممتزج بالواقع ، فلايستطيع أن يفصل نفسه (كذات عارفة) عن الواقع (كموضوع للمعرفة) ، لأن هذا الفصل يتطلب جهدا عقليا ككيان مستقل بذاته . إنه ادراك آلى بحت . إن الجهد العقلى لرجل الشارع جهد محدود جدا ، ومن ثم أصبح فى حاله تقبل أو انفعال أمام الاشياء الخارجية مشدود الوثاق بها لايسمح لنفسه بمقاومة تأثيرها عليه .

ولكن ما إن يتجه الانسان لذاته ، ويقلل من تهالكه على العالم الحسى الخارجى حتى يزداد شعوره بذاتيته، وبالتالى يزداد شعوره بالوجود المستقل للأشياء الخارجية . وهنا تبدأ مرحلة جديدة لديه : فيها يكتشف الانسان أخطاءه فى أدراكاته الحسية ، بما يعنى أنه مستقل عن الاشياء ، وأنه لايمكن أن يكون آله فوتوغرافية للتصوير الخارجى بأمانة ، وفيها يكتشف أن إدراكه للأشياء الخارجية قد يختلف عن ادراك غيره والآخرين ، بما يعنى أنه مستقل عن غيره من بنى جنسه وأنه يتقبل الآثار الحسية بطريقة قد تكون مغايرة فيزداد شعوره بذاتيته ، وفيها أيضا يكتشف أنه قادر على أن يخلع على الاشياء الخارجية صورا ذهنية ليست لها فى الواقع ، وأنه قادر على أن يلبس العالم صورة غير صورته الواقعية ، أى يعيد إبداع العالم من جديد هنا تنتهى مرحلة الواقعية الساذجة أو المعرفة بالخبرة ، ليبدأ مرحلة الواقعية الفلسفية أو المعرفة الفلسفية .

لذلك كله يمكن القول بأن هذا النوع من المعرفة لايرقى لمستوى التفكير النظرى الذى يهدف إلى ايجاد تفسيرات أو تبريرات مقبولة ومنطقية لمختلف الظواهر التى تحيط بالإنسان، وبالتالى فهى أبعد ما تكون عن صفات

المعرفة العلمية من موضوعية وعمومية وعقلانية .[*]

ثانيا : المعرفة الفلسفية :

على الرغم من أن الفلسفة كانت قد اتخذت فى إحدى مباحثها من العالم الطبيعي موضوعا لها إلا أن المعرفة الفلسفية تميزت كلون خاص فاختلفت عن المعرفة المكتسبة بالخبرة، كما اختلفت عن المعرفة العلمية ذاتها، فى أنها لم تقتصر على بحث الأمور الواقعية التى يمكن معرفتها بل تجاوزت حدود الواقع والعالم الطبيعى وارتقت الى عالم ما بعد الطبيعة لتبحث فى الوجود كله ، علله ومبادئه الأولى، وفى مسائل أكثر ابتعاد عن الواقع كوجود الله وخلود النفس وغيرها . وتتميز المعرفة الفلسفية عن غيرها من ألوان المعرفة بمالها من موضوع معين وأسلوب للتفكير والتعبير يميزها: فمن حيث الموضوع نجد أنها تبحث كما ذكرنا فى مسائل تتعدى حدود الواقع بحيث يتعذر حسمها بالملاحظة أو التجربة ، أنها تهتم بالبحث عن المبادىء الكلية للوجود وتحاول تفسير الأشياء فى ضوء عللها ومبادئها الأولى . ومن حيث المنهج أو أسلوب التفكير تتميز المعرفة الفلسفية ببعض الخصائص أهمها أن الفيلسوف لايبدأ كالباحث العلمي من حيث انتهى الآخرون، بل يتخذ له نقطة بدء جديدة فى التفكير، فيطرح جانبا كل ما تردد قبله من فلسفات أو أفكار ليبدأ هو فى تجربته الفلسفية بطريقة ذاتية أو شخصية بحتة، حتى أننا نجد أن فيلسوفا مثل ديكارت يتشكك فى كل ماسبق من معارف واتخذ من شكه هذا وطرحه جانبا لمختلف الأفكار والنظريات التى سبقته نقطة بدء فى فلسفته . والمعرفة الفلسفية بهذا المعنى تجربة شخصية وفريدة للفيلسوف أشبه بالفن تتميز بالفردية ولاتخضع لمقاييس موضوعية ، فهى أشبه كما قلنا بعملية ابداع فنى حيث أن لكل شخص مطلق الحرية فى أن يعبر عن ذاته فلسفيا .

كذلك تبتعد المعرفة الفلسفية بحكم موضوعها ومسائلها عن استخدام المنهج التجريبى لذلك كانت الفلسفة ولاتزال مرتبطة باستخدام المنهج العقلى الذى تمثل فيما يسمى بالمنطق والمنهج الاستنباطى :

أما المنطق فهو علم قوانين الفكر بمقتضاه يعرف الفرد صحيح الفكر من فاسده، أو أنه كما عرفه فلاسفة الإسلام آلة تعصم الذهن من الزلل . والمنطق على هذا النحو يقدم للفكر الإنساني قوانين ثلاثة أساسية لايستقيم بدونها أى تفكير، هذه القوانين هى : قانون الذاتية الذى يعبر عن ثبات الحقيقة وعدم تغيرها ، وقانون عدم التناقض الذى يؤكد ان الحقيقة هى دائما الحقيقة وليست غير ذلك، ثم أخيرا قانون الثالث المرفوع والذى يمثل صورة شرطية للقانونين السابقين، ليقرر أنه لايمكن الجمع بين حقيقة ونقيضها فالقضية إما أن تكون حقيقة أو غير حقيقة ولا ثالث يتوسط بين صدق الحقيقة وكذبها . أما القياس فيعرف بأنه الانتقال مما هو عام إلى ماهو خاص بمعنى التسليم ببعض المقدمات واستنتاج ما يترتب عليها من نتائج .كأن نسلم مثلا بأن كل معدن يتمدد بالحرارة، وأن الحديد معدن، لنخلص الى النتيجة التى تقرر أن الحديد يتمدد بالحرارة. وجدير بالذكر أنه قد عيب على القياس أنه لايأتى بجديد أى لايترتب عليه تحصيل معرفة جديدة فما يصل اليه من نتائج تكون متضمنة فيما نسلم به من مقدمات الصحة الصورية والصحة الواقعية. ولسنا هنا بصدد تقويم القياس والمنهج الاستنباطى كأساليب الفكر والمعرفة ،وحسبنا أن نحدد طبيعة المعرفة الفلسفية من خلال مقارنتها بالمعرفة العلمية وذلك على النحو التالى :

١- أن الفلسفة على العكس من العلم لاتتخذ من الواقع موضوعا لها، بل تتعداه الى عالم ما وراء الطبيعة كما أشرنا سلفا .

٢- أن الفسلفة تختلف عن العلم فى أنها لاتهدف الى وصف الحقائق أو الكشف عن القوانين التى تحكم سير الظواهر، وإنما تحاول البحث عن العلل والمبادىء الأولى لهذه الظواهر. وهى فى هذا تكتفى باختبار صحة المبادىء التى تفرضها العلوم دون اهتمام باتفاقها مع الواقع .

٣- أن المعرفة الفلسفية تعبر عن مواقف خاصة أو وجهات نظر شخصية غير قابلة للاختبار أو التحقق العلمى، الأمر الذى جعلها عاجزة عن الوصول لحل حاسم لمشكلاتها ،وبالتالى تعددت المذاهب وتنوعت المفاهيم

الفلسفية، تلك المذاهب والمفاهيم التى تعبر كما قلنا عن وجهات نظر خاصة للحقيقة . ومن هنا تنتفى عن المعرفة الفلسفية صفة العمومية .

٤- أن المعرفة الفلسفية وما يرتبط بها من تجربة للتفلسف تقوم على أساس التأمل أو الخلوة الى الذات، بمعنى أن الفيلسوف ينتقل من الموضوع الذى يدرسه الى ذاته ثم يبحثه من خلال ذاته أو رؤيته الذاتية. ومن هنا انتفت صفة الموضوعية عن المعرفة الفلسفية واتسمت دائما بطابع الفردية أو الذاتية .

٥- تبتعد المعرفة الفلسفية عن المعرفة العلمية فى أمور كثيرة منها، أنها تبحث عن العلل البعيدة للظواهر، بينما يبحث العلم عن العلل القريبة. كما أنها تتخذ من الوجود كله موضوعا لها ، بينما العلوم المختلفة تبحث جوانب محددة من هذا الوجود. أضف الى ذلك أن الفلسفة فى محاولتها البحث فى جوهر الظواهر أو ماهياتها تلتزم دائما بالكشف عن الخصائص الكيفية للحقائق على العكس من العلم الذى يسعى دائما الى البحث عن الخصائص الكمية أى يهتم بإخضاع الظواهر لمقاييس كمية بحتة .

٦- ولعل من أهم ما يميز المعرفة الفلسفية العلمية أنها فى جزء كبير من مباحثها لاتدرس الظواهر على النحو الذى هى عليه فى الواقع بل تدرس ما ينبغى أن تكون عليه. وهذا هو الحال فى فروع علم الأخلاق وعلم الجمال وغير ذلك من المباحث الفلسفية المعيارية التى تهتم بدراسة ما ينبغى أن يكون. بينما يهتم العلم بدراسة الظواهر بطريقة تقريرية، أى دراستها على ماهى عليه فى الواقع .

ثالثا : المعرفة العلمية :

يمكن أن نحدد المعرفة العلمية بادىء ذى بدء بأنها تلك المعرفة التى تعتمد على الملاحظة المنظمة للظواهر ومحاولة تفسيرها بالكشف عن القوانين التى تحكمها والتنبؤ بمستقبلها . إن التحليل المتعمق لطبيعة العلم يكشف عن أنه يتضمن بين طياته هدفا معينا ووسائل لتحقيق هذا الهدف

فغاية العلم ،كما سبق أن ذكرنا، هو تفسير الظواهر والتنبؤ بمستقبلها، وذلك عن طريق الكشف عن القوانين التى تحكم سير الظواهر. بهذا المعنى يحق لنا أن نقرر أن هدف العلم هو الوصول الى النظرية . أما النظرية فهى مجموعة تعميمات أمكن تحقيقها والتأكد منها انتظمت فيما بينها بطريقة تجعلها قادرة على تفسير الظواهر والتنبؤ بمستقبلها . والنظرية بهذا المعنى تتضمن الفروض والتعميمات والقوانين العلمية، وهذه بدورها تعد من أهم الوسائل التى يستخدمها العلم لتحقيق هدفه على نحو ماقدمنا من قبل .

ويتميز العلم وما يرتبط به من معرفة علمية ببعض الخصائص المميزة أهمها :

١- الطابع الامبيريقى :

وهذا يعنى أن العلم يتخذ من العالم الواقعى المعروف موضوعا لبحثه ودراسته فلايتجاوزه كالفلسفة . كما يعنى أيضا أن التفسير العلمى يجب أن يتم فى إطار هذا الواقع نفسه، بمعنى أن يقوم على قضايا أو تفسيرات أو تبريرات يمكن التحقق من صدقها فى عالم الواقع. وبهذا المعنى تختلف المعرفة العلمية عن المعرفة بالخبرة التى تقدم تفسيرات غير منطقية فى كثير من الأحيان للظواهر، وعن المعرفة الفلسفية التى تقدم قضايا لايمكن التحقق منها واقعيا . بعبارة أخرى فإن المعرفة العلمية تستند إلى الملاحظة والاستنتاج لا على تبريرات غيبية أو تأملات فلسفية .

٢- الطابع النظرى :

وهذا يعنى أن المعرفة العلمية عبارة عن محصلة لمجموعة من الملاحظات المعقدة، التى تنتظم فيما بينها فى مجموعة من القضايا المجردة والمرتبطة فيما بينها ارتباطا منطقيا على نحو يمكنها من تفسير أو توضيح العلاقات السببية بين الظواهر موضوع الدراسة .

٣- الطابع المجرد :

فالمعرفة العلمية تميل إلى أن تكون مجردة ، ذلك أنه على الرغم من أن

العلم يتخذ من عالم الواقع موضوعا له ،وعلى الرغم من أن المعرفة العلمية تدور أساسا حول ملاحظات امبيريقية، إلا أنها تصاغ بالضرورة فى قضايا مجردة . إن قضايا العلم تصاغ كما أسلفنا فى صورة مشكلة ثم فروض تقدم حلولا لهذه المشكلة على نحو أكثر تجريدا يمكنها ليس فقط من تفسير الملاحظات الامبريقية الراهنة. بل كل ما يشابهها من ملاحظات وتتيح بالتالى امكانية التنبؤ بالمستقبل. بعبارة أخرى فإن المتتبع لخطوات المنهج العلمى يتبين أنه على الرغم من أن القضايا العلمية تميل على الأقل فى المراحل الأولى إلى أن تكون أكثر امبيريقية، إلا أنه مع تطور النظرية تبتعد قضايا العلم عن التقيد بملاحظات محددة زمانيا ومكانيا لتأخذ بعد ذلك طابع القضايا العامة .

٤- الطابع المنطقى :

سبق أن أشرنا الى أن المنطق يمثل مبحثا من مباحث الفلسفة، وأن المعرفة الفلسفية ذات طابع مختلف عن المعرفة العلمية، لكننا نود أن نشير الى أنه على الرغم من ذلك فإنه يمكن أن نقرر أن العلم يحمل طابع المنطق . فالمنطق هو علم قوانين الفكر كما سبق أن أوضحنا، من خلاله يستطيع الباحث أن يقوم بعمليات الاستدلال، ومن ثم فإن البحث العلمى لايمكن بحال من الأحوال أن يبتعد فى نظرنا عن استخدامه للمنطق على الأقل عندما يحاول الباحث العلمى أن يقيم استدلالاته أو يتوصل الى استنتاجاته أو يقدم تفسيرات لموضوع بحثه .

٥- طابع النسق والنظام :

وهذا يعنى أنه كلما زادت المعرفة العلمية تجريدا، وكلما تزايدت الفروض والقوانين من حيث العدد أو العمومية ،كلما مالت النظرية العلمية إلى أن توحد أو تربط بين التعميمات المتشابهة أو المتماثلة فى نسق واحد منظم ، وهذا يعنى بطبيعة الحال أن العلم له قدرة على ضبط وتوجيه قضاياه ونتائجه، بحيث نجد أن كثيرا ما يرفض العلم بعض القضايا لأنها تناقض

قضايا أخرى مؤكدة أو معروفة، فى الوقت الذى نجد فيه قضايا أخرى جديدة يطورها العلم فتفرض تعديلات جوهرية على النسق الكلى للنظرية العلمية . وعلى هذا الأساس، يعتبر تطوير النسق فى العلم مسألة هامة بل مقوما من مقومات العلم الأساسية ، والمقصود بذلك هو أن العلم يكون قادرا على أن يجعل النتائج الامبيريقية متسقة فيما بينها، وهذا يقضى بطبيعة الحال عملية مستمرة من رفض أو تعديل ما سبق أن توصل اليه البحث العلمى من نتائج أو قضايا .

٦- الطابع التراكمى :

تعتبر هذه الخاصية من أهم الخصائص التى تميز المعرفة العلمية عن المعرفة الفلسفية . فاذا كان الفيلسوف كما أوضحنا من قبل يطرح جانبا ما سبق أن توصل اليه غيره من أفكار أو نظريات فلسفية، فإن العالم لايبدأ من نقطة انطلاق جديدة وإنما يبدأ من حيث انتهى الآخرون. إن المعرفة العلمية بهذا المعنى هى تراث عقلى واسع ومتصل الحلقات، بحيث لانستطيع أن نتصور جزءا من معرفة علمية قائم بذاته ، والنظريات العلمية بهذا المعنى تشيد بعضها فوق بعض، بحيث نجد أن النظريات أو حتى المعارف الجديدة كثيرا ما تصحح أو تدعم أو تعدل ماسبقها من نظريات أو معارف .

٧- الطابع الموضوعى :

ولهذه الخاصية مظاهر مختلفة ومتعددة :فمن ناحية تتميز المعرفة العلمية بأنها موضوعية بالمعنى الذى لاتتدخل فيه أهواء الباحث أو ميوله أو أفكاره أو معتقداته لتؤثر فيما يتوصل اليه من نتائج . إن المعرفة العلمية بهذا المعنى حيادية تلزم الباحث أن يقرر الحقيقة أو يراها كما هى عليه فى الواقع لا كما يحب أو يفضل أن تكون عليه . ومن ناحية أخرى تفترض الموضوعية العلمية عمومية هذه المعرفة بمعنى أن المعرفة العلمية ليست تجربة شخصية فريدة ،كما هو الحال بالنسبة للمعرفة الفلسفية، بل يستوجب عليه ضرورة

نقلها من عالم أو باحث علمي إلى آخر ومن ثم نجد أن العلم لا خلاف أو جدال على حقائقه، في الوقت الذى تتعدد فيه المذاهب والمدارس الفلسفية. ومن ناحية ثالثة تتخذ الموضوعية العلمية مظهرا آخر يتمثل فى أنها تبتعد عن الطابع المعيارى فهى تقرر ماهو واقع بالفعل لا ما ينبغى أن يحدث أو يقع . إن الباحث العلمى يهدف لاستخلاص القوانين من الواقع أو من الملاحظات الامبيريقية، ولايعنى أو يهتم بحال من الأحوال بتقييم هذه الوقائع أو إصدار أحكام قيمية معيارية عليها . ومن ناحية رابعة وأخيرة ترتبط بالموضوعية العلمية فى معانيها السابقة معنى أو خاصية أخرى للمعرفة العلمية هى خاصية الرمزية، فاستنادا للحيادية والعمومية وتقرير الواقع، نجد اجماعا أو اتفاقا بين العلماء على الحقائق التى تقررها المعرفة العلمية هذا الإجماع يأخذ شكلا رمزيا بين الباحثين، بمعنى أن نمثل نتائج الدراسة العلمية على نحو يسمح بتوصيلها للآخرين وتفهمهم لها بنفس المعنى المرتبط بها لدى من توصل إليها ، حتى أنه اذا ما أعيدت دراسة الموضوع من جديد أمكن التوصل لنفس النتائج .

٨- الطابع التطبيقى :

وهذا يعنى أن العلم هو وسيلة لحل المشكلات، فالعلم ليس بحال من الأحوال بمعزل عن الحياة .ذلك أن الهدف النهائى للعلم فى محاولته تفسير الظواهر أو الكشف عن قوانينها والتنبؤ بمستقبلها يتمثل فى السيطرة عليها بما يمكنه فى النهاية من تسخير البيئة للإنسان أو تدعيم قدرة الانسان للسيطرة على هذه البيئة. وعلى هذا الأساس، فإذا كانت المعرفة العلمية تتخذ طابعا نظريا كما سبق أن أوضحنا بمعنى محاولة الكشف عن المبادىء العامة التى تحكم الظواهر موضوع الدراسة، فإنها أيضا ذات طابع علمى تطبيقى، أى يمكن الاستفادة من هذه المبادىء والقوانين فى حل مشكلات عملية تواجه الإنسان. فعالم الطبيعة الذى يتوصل بعد بحث طويل الى مبدأ علمى نظرى يقرر قابلية المعدن للتمدد بالحرارة يتيح الفرصة بتقريره لهذا المبدأ للاستفادة به فى أغراض متعددة من الناحية العملية . وكثيرا ما كانت

بعض المشكلات الملحة التى تواجه الإنسان دافعا أساسيا دفع بالعلماء الى بذل الجهود ليتوصلوا فى النهاية الى نظرية علمية لحل هذه المشكلات .

٩- أخيرا تتميز المعرفة العلمية عن المعرفة الفلسفية باستخدامها لأسلوب أو منهج معين للتفكير يعرف باسم المنهج أو الطريقة العلمية للبحث: فعلى العكس من المعرفة الفلسفية التى تستند كما رأينا على القياس والمنهج الاستنباطى، نجد أن المعرفة العلمية تستخدم ما يعرف باسم الاستقراء ويختلف الاستقراء عن القياس فى أنه يبدأ بما هو خاص لينتقل الى ماهو عام، أى يبدأ بالجزئيات لينتهى بالكليات والتعميمات . غير أن العلم أو المعرفة العلمية يستخدم الى جانب الاستقراء الأسلوب القياسى، فاذا كان العلم يتوصل بالاستقراء الى قوانين أو قضايا عامة، فإنه يتحقق من صدق هذه القوانين أو التعميمات باختبارها أو تطبيقها على حالات جزئية، أى أنه يستخدم بمعنى ما يعرف باسم القياس .

والخلاصة، مثلث « المعرفة » - كما عرضناها فى الجزء الأول من هذا الفصل - « نتاجا لنشاط انسانى معين يقوم به الانسان خلال معايشته لحياته اليومية ، أو من خلال تفلسفه ، أو استخدامه لقواعد المنهج العلمى فى البحث عن المعرفة فكانت فى الأولى « معرفة بالخبرة » ، وفى الثانية « معرفة فلسفية » ، وكانت فى الثالثة « معرفة علمية » . ولكن لاتزال الاشكالية التى نعنى بطرحها فى هذا الفصل قائمة . إذ ليس هدفنا هو تحديد نوع أو شكل دون آخر مما يحصله الفرد من معارف ، بل يتمحور هدفنا فى تحديد « المنظور » الفلسفى والاجتماعى للمعرفة ، بعبارة أخرى نحاول الأجابة عن تساؤل أساسى مفاده :

كيف ينظر كل من الفيلسوف ورجل الاجتماع الى « المعرفة » الانسانية على اطلاقها وأيا كان نوعها ؟ هل هناك تماثل واتفاق بين النظرتين أو المنظورين؟ هل هناك تعارض ؟ وماهى حدود التماثل والتعارض بينهما ؟ أو أن شئت فسل هل هناك فرق بين

البحث الفلسفي في المعرفة (نظرية المعرفة أو الابستمولوجيا) وبين البحث والتحليل السوسيولوجي للمعرفة (علم اجتماع المعرفة) ؟ هذا ما نحاول أن نجيب عليه في الأجزاء المتبقية من هذا الفصل .

١- المنظور الفلسفي للمعرفة الانسانية
(الابستمولوجيا : نظرية المعرفة)

كانت المعرفة - ولاتزال - تمثل مبحثا أساسيا من مباحث الفلسفة . ومع أن البدايات الأولى لصدور نا يمكن أن نسميه « نظرية المعرفة » تحدد مع بدايات الفلسفة الحديثة ، إلا أن الاهتمام بقضية المعرفة كان شغلا شاغلا للفلاسفة منذ عهد الفلسفة اليونانية القديمة وحتى الآن ، حاول كل منهم أن يدلي بدلوه في محاولة التصدي للأجابة عن ماتثيره قضية المعرفة من تساؤلات تدور حول إمكان المعرفة وحدودها ومصادرها وطبيعتها ، ومثلت بالتالي مباحث فرعية للبحث الأساسي وهو «مبحث المعرفة » . وفي هذا الصدد يذخر تراث الفلسفة قديمها وحديثها بالمذاهب الفلسفية المختلفة بل والمتعارضة في موقفها تجاه هذه المباحث الفرعية الثلاثة : الإمكان - والمصدر - والطبيعة :

وقد يكون من الملائم في هذا الفصل التمهيدي - وخدمة لأغراضه - أن نستعرض في عجالة لبعض المذاهب والاتجاهات الفلسفية الكبرى والأساسية بالنسبة للمبحث الأول (إمكان المعرفة) ، والثالث (طبيعة المعرفة) ، إما المبحث الثاني (مصدر وأصل المعرفة) فقد حرصنا أن نعرضه بشيء من التحليل المتأني ، لماله من علاقة وثيقة بموضوع مؤلفنا (علم اجتماع المعرفة) :

(١) وفيما يتعلق بالمبحث الأول أي (إمكان المعرفة)، تصنف أمهات الكتب التي عنيت بتاريخ الفلسفة [1] موقف الفلاسفة الى قسمين : قسم يقيني إعتقادي (درجماطيقي) ، وآخر شاك نافي لكل إمكانية

يمكن أن توصف بها المعرفة ، ولو أنه أى القسم الأخير - أنشطر هو الآخر الى فريقين : فريق يشك شكا مذهبيا ، وآخر يشك شكا منهجيا .

أما الفلاسفة اليقينيون أو الاعتقاديون فقد أنقسموا بدورهم الى مذاهب عدة ، فكان منهم اليقينيون الحسيون ، ويمثلهم جون لوك الذى أنكر كل معرفة فطرية وأيقن بالمعرفة التى تنجم عن عالم الحس فقط الذى يجب ألا نتخطاه فى معارفنا . وكان منهم العقليون ويمثلهم ديكارت الذى رفض صراحة المذهب الحسى وآمن بالمعرفة العقلية التى لانستطيع أن نعرف سواها ، فبالعقل ، بل بالشك نوقن أننا نفكر ، وبالفكر نوقن أننا موجودون ، وبالتفكير فى أنفسنا نوقن بوجود العالم ثم إلى وجود الكائن الكامل اللامتناهى (الله) . والى جانب الحسيين والعقليين كان هناك «النقديون» ويمثلهم كانط الذى جمع بين حس وعقل من أجل الوصول الى معرفة ممكنة بهما معا لا بأحدهما دون الآخر . فالحواس فى نظر كانط تمدنا باحساسات مشوشة مضطربة لامعنى لها إلا اذا نظمت أو فرغت فى مقولات العقل القبلية ، والتى بدورها وفى ذاتها تصبح قوالب فارغة لامعنى لها إلا بتنظيمها للأحساسات التى تأتى من الخارج . ثم أخيرا نجد الحدسيون، الذين يمثلهم بيرجسون الذى هاجم كل من المعرفة الحسية والعقلية معا مناديا بمعرفة من نوع جديد هى المعرفة الحدسية التى تعتمد على الحدس أو الذوق أو الوجدان والمشاركة الوجدانية .

وعلى طرف النقيض يذهب أصحاب الشك المذهبى الذين قالوا بعدم أمكان المعرفة ، لأنه لايوجد شيء يمكن معرفته ، فاذا ما وجد وعرف إستحال نقل هذه المعرفة أو توصيلها للآخرين . ظهرت نزعة الشك فى الفسلفة القديمة على يد بيرون Pyrrhon الذى نادى « بتعليق الحكم » على الأشياء لأننا لانعرف شيئا عن طبيعتها لا بالحس ولا بالعقل ، وأنه من الأفضل لنا أن نسلك فى حياتنا العملية سبيل عدم الأكتراث أو اللامبالاة . ثم تابع هذه النزعة الشكية أنسديموس Anesidemus وسكتوس أمبيريقوس Sixtus Empericus هاجم الأول صدق المدركات الحسية لما يكتنفها من

تناقض ، وتشكك الثانى فى إمكان التوصل الى معيار للحقيقة واستحالة البرهنة على أى شيء . ويستند أصحاب الشك المذهبى من قدامى الفلاسفة على بعض الحجج التى لخصها أجريبا Agrippa فى تناقض الافكار الانسانية وخداع الحواس ، واستحالة البرهان لتسلسله الى مالانهاية ، ونسبية تصوراتنا العقلية ... الخ .

ومما يميز الشك المنهجى عن الشك المذهبى أن الأول شك محدود يمثل وسيلة للتوصل الى اليقين ، فالشك كما يقول الفلاسفة أولى مصادر أومنابع الفلسفة واليقين ، فى الوقت الذى يكون فيه الشك المذهبى شكا مطلقا وغاية لذاته . ويسجل تاريخ الفلسفة القديمة أن سقراط لجأ الى الشك متهكما من خصومه حتى يوقعهم فى تناقض ليصل بذلك الى يقين مؤكد لقضيته ودعواه . وكذلك أرسطو الذى أكد وجود علاقة وثيقة بين الشك المنهجى والمعرفة الصحيحة . وفى العصر الحديث لجأ فرنسيس بيكون الى الشك أيضا فى محاولته تخليص البحث العلمى من الأوهام التى عرقلت نموه ، ويعد ديكارت أول فيلسوف أرسى دعائم مذهب الشك المنهجى على أسس سليمة : فالمعرفة الحقة هى المعرفة الواضحة والمتميزة . والعقل هو أعدل قسمة بين الناس ، وباب المعرفة مفتوح للجميع ، والناس وأن تساووا فى قدرتهم على الفهم الا أنهم يختلفون فى استخدامهم لهذه القدرة . فمن أحسن إستخدام عقله ولم يقبل إلا ماهو واضح من الأفكار ومتميزها كان أكثر ذكاء عن غيره . أما الشك فهو أول خطوة على طريق توضيح الأفكار . ومن ثم أستبعد ديكارت شهادة الحس وشهادة العقل الى أن توصل الى مبدأ الكوجيتو (أنا أفكر اذن أنا موجود) لتتوالى بعد ذلك – على نحو ما أشرنا اليه من قبل – سلسلة المعارف اليقينية الواضحة والمتميزة (وجود الذات – وجود العالم – وجود الله) .. وجدير بالذكر لنا نحن المشتغلين بعلم الاجتماع ، أن هوسرل E.Husserl مؤسس الاتجاه الفينومونولوجى (الظاهراتى) كان قد تابع ديكارت فى منهجه الشكى : فقد ضرب هوسرل عرض الحائط بكل المعتقدات ، وعلق حكمه على

الموجودات (الاشياء والعالم والله) ، واتخذ من الشك موقفا مؤقتا ، لا بهدف انكار العالم ، بل بهدف التوقف والامتناع عن إطلاق حكم ما يتصل بوجوده الزماني والمكاني فوضع الاشياء بين قوسين (معلقا لحكمه عليها) ، لا كنوع من الغاء الوجود الواقعي للاشياء بل انتظارا حتى يجعل هذا الوجود الواقعي يفرض نفسه على الذات ، فكان شكه أكثر واقعية من شك ديكارت .

(٢) وبصدد المبحث الثالث (طبيعة المعرفة) ، أنقسمت المذاهب الفلسفية الى قسمين أو اتجاهين:

أ- اتجاه مثالي ، يرجع الوجود كله الى الفكر بالمعنى العام للكلمة ، فلا وجود لشيء إلا اذا أدركته ذواتنا المفكرة . وهو بذلك يرى أن استقلال الطبيعة ليس إلا وهما لأنها تعتمد على العقل أو الروح سواء كان العقل فرديا بشريا أو عقلا كليا إلهيا . وينقسم هذا الاتجاه بدوره الى مثالية مفارقة (افلاطون) ومثالية ذاتية (بركلي ، وكانط)، ومثالية مطلقة أو موضوعية (هيجل) :

في مثاليته المفارقة يقول إفلاطون بنوعين من المعرفة ، معرفة غير صحيحة هي المعرفة المادية التي تأتي عن طريق الحواس ، وهي تتميز بالتغير ، ومعرفة صحيحة تأتي عن طريق النفس وهي تتميز بالثبات . إن أحط أنواع المعرفة عند افلاطون هو الذي يشارك في الصيرورة والتغير، في حين أن أرقاها يتعلق دائما بالوجود الثابت . ومن هذا المنطلق ، تصور افلاطون وجود عالم المثل أو عالم الثبات في مقابل عالم الحس المتغير ، فالحقائق والمعارف توجد في موضوع خارجي ، فهي ليست حقائق تجريبية ، بل حقائق مثالية توجد في عالم مثالي غير العالم الذي نحياه والذي صوره على أنه عالم لأشباح ليس أكثر .

وفي اتجاه المثالية الذاتية ، أنكر باركلي وجود المادة والجوهر المادي القائم خارج عقولنا وفي استقلال عنا ، وذهب الى الوجود ليس إلا صورة ذهنية

يخلعه العقل على الاشياء . أى أن وجود الشيء يتمثل فى ادراكه أو فى كونه مدركا، وليس للموجودات وجود آخر وراء وجودها المدرك عن طريقنا والعقل أو الادراك ليس مسئولا عن معرفة الاشياء فحسب بل عن خلق ووجود الاشياء ، لأن وجود الاشياء لايتكشف لنا إلا وقت ادراكنا لها، فلاوجود للاشياء يستقل وينفصل عن الفعل الادراكى . ومن ثم كانت مثالية باركلى مثالية ذاتية .

أما مثالية كانط الذاتية ، فقد عرفت بالمثالية النقدية ، وهى نقدية لأنها أهتمت بوضع حدود يتعين على العقل أن لايتخطاها ، إذ يمتنع على العقل فى نظره أن يبحث فى موضوعات ميثافيزيقية تتعلق بالبحث فى الله وفى حرية الارادة وفى وجود النفس وخلودها ، وبالتالى ينحصر العقل فى حدود التجربة الممكنة فقط ، وهى أيضا فلسفة مثالية لأنها أهتمت بوضع الشروط الأولية التى تجعل هذه التجربة ممكنة ، وهى تلك الشروط العقلية التى يصنعها العقل دون ما اعتماد على التجربة . غير أن التجربة التى يعنى بها كانط هى التجربة الممكنة أو العقلية وليست التجربة الواقعية أو الحقيقية . وللذات العارفة عند كانط ملكتان ، ملكة الحس أو الادراك الحسى وملكة الذهن أو الادراك العقلى : فالاشياء بعد أن تدرك ادراكا حسيا لابد أن تشكل تشكيلا عقليا عن طريق المقولات (الوحدة - الكم - الكيف - العلاقة - الجوهر - العلية ... الخ). هذه المقولات بمثابة قوالب عقلية تصب فيها الأشياء فتصبح معقولة .

والأشياء هى موضوع المعرفة عند كانط يسميها « بالظواهر » ، فهى ليست الا ما يبدو لنا ، أما ما عليه الأشياء فى الواقع فلانعرف عنه شيئا ولن نصل الى معرفته لأنها « أشياء فى ذاتها كما أسماها . لذلك علينا أن نكتفى ببحث الأشياء كما تبدو لنا منها (الظواهر) ونكف عن البحث فى الأشياء كما هى عليه فى الواقع (الاشياء فى ذاتها). ويمثل جانب الشيء فى ذاته المصدر الموضوعى أو السبب الموضوعى للظاهرة ، بينما يمثل جانب الظواهر أى الأشياء كما تبدو لنا المصدر الذاتى أى الذات . ومن ثم

يوصف اتجاه كـانط المثالي بأنه ثورة فى نظرية المعرفة ، حيث جعل الاشياء تدور حول الذات بدلا من أن يجعل الذات تدور حول الأشياء .

وتأتي مثالية هيجل المطلقة والموضوعية لتقف موقفا وسطا بين الطبيعين الذين جعلوا للطبيعة استقلالا تاما عن الذات ، وبين المثاليين الذاتيين الذين قيدوا الطبيعة بالذات . فكانت التركيبة الهيجلية (الجدل) المعروفة بين القضية (الطبيعة) ونقض القضية (الذات) . لقد ذهبت مثالية هيجل الى وجود عقل مطلق إلهى فى الطبيعة ، تخضع له فى حركتها وتطورها . فحركة هذا المطلق هو مصدر الحركة فى الطبيعة . بمعنى أن المطلق كان يمثل الوجود الواقعى كله وما الفكر والطبيعة إلا مظهرين لهذا المطلق .

ب - إتجاه واقعى ، يؤكد الوجود المستقل للطبيعة والأشياء ، ويقلل من أثر الذات واتجاهاتها الشخصية في الحكم على الأشياء . فالذات وأن كانت تعرف الأشياء إلا أنها لاتخلق وجود الاشياء كما يدعى الاتجاه المثالى . ومن الاتجاهات الواقعية ما يعرف بالواقعية الساذجة ، وهى واقعية رجل الشارع أشبه بتصوير فوتوغرافى للموقف ، فالعالم الخارجى موجود كما يبدو له ولحواسه التى تنقل هذا العالم الى ادراكه دون تحوير أو تحريف . دور الذات هنا في المعرفة دور آله التصوير التى تقتصر على نقل الظواهر الخارجية دون وعى أو تفكير . ومن ثم فان وجود العالم الخارجى أمر مؤكد بغض النظر عن وجود الذات كما لايتأثر بوجود هذا الذات . بل وأكثر من ذلك فانه فى مثل هذه الواقعية الساذجة (واقعية رجل الشارع) يحدث إمتزاج بين الذات والموضوع على نحو لاتستطيع فيه الذات الشعور بوجود مستقل عن الموضوع أو الواقع . وهناك أيضا الواقعية الفلسفية تشعبت هى الأخرى لواقعيات عدة كالواقعية البراجماتية والواقعية التحليلية (رسل) والواقعية النقدية مما يضيق المقام عن تفصيلها ، وحسبنا أن نشير الى أن الواقعية النقدية هى الواقعية التى تؤكد للذات المفكرة وعيا وقدرة على النقد والتحليل والتركيب بين ظواهر العالم الخارجى، فى مقابل ما تؤكده

الواقعية الساذجة من دور سلبى للذات يقتصر على حد التسجيل الحرفى للعالم الخارجى .

(٣) عند هذا الحد ، يتبقى المبحث الثانى (مصدر المعرفة) الذى نود أن نقف عنده وقفة أطول لأنه يمثل حجر الزاوية فى الابستمولوجيا الفلسفية أو نظرية المعرفة .

السؤال المطروح هنا هو من أين نحصل على المعرفة الحقة ، وبأى الطرق والوسائل ؟ هنا أيضا تعددت المذاهب الفلسفية الى مذهب عقلى (ديكارت) ومذهب حسى تجريبى (هيوم ولوك) ومذهب يقول بالحدس كمصدر للمعرفة بدلا من الحس والعقل معا (بيرجسون) ، ومذهب براجماتى أو فعلى يرجع المعرفة الى السلوك والتجربة العملية (بيرس وجيمس وديوى) .

أ- يؤكد المذهب العقلى Rationalism أن العقل قوة فطرية فى الناس جميعا، وأن الانسان لايتلقى المعرفة والعلم من الخارج ، بل من عقله هو ، من خلال مبادىء أولية فى عقله سابقة على كل تجربة . فالعقل اذن بقوانينه ومبادئه الأولية السابقة والمستقلة عن التجربة هو مصدر كل معرفة ، لأنه ملكة مشتركة بين الناس جميعا ، ولأن أحكام العقل مطلقة وضرورية وكلية : هى مطلقة لأنها ثابتة لايتغير معناها بتغير الزمان والمكان ، وهى ضرورية لأنها واضحة بذاتها ولها نتائج حتمية لاتقبل الاحتمال ، وهى كلية لأنها عامة يشترك فيها الناس كافة . وخير مثال لهذه الأحكام هى الأحكام الرياضية .

ويعتبر إفلاطون الممثل الأول للمذهب العقلى ، فقد دلل فى محاوراته «مينون» و « فيدون » على الطابع الأزلى المستقل والسابق على التجربة الذى تتميز به المعرفة العقلية (أو ما أسماها بمعرفة الصور) . إن معرفة الصور الافلاطونية تقوم على وجود عالم ثابت هو العالم المعقول الذى يعلو على العالم الحسى .

وبالمثل ، كانت الحقيقة عند ديكارت قائمة فى العقل ولا وجود لها خارج الفكر . ودليل اليقين أو المعرفة الحقيقية هو وضوح الفكر وتميزه . والفكرة الواضحة المتميزة هى التى يتوافر فيها عنصر البداهة العقلية ، لاتأتى عن طريق ملاحظتنا للعالم الخارجى بل عن طريق تأملنا لذاتنا ، ومن ثم فهى أفكار فطرية لابمعنى أننا نولد بها ، بل بمعنى أن يكون لدينا استعداد تلقائى لها . ومع ذلك ، لم يكن إيمان ديكارت بالعقل وأهتمامه بالفكر يعنى أنه مثالى النظرة ، بل نراه يبدأ من الفكر أو به لينتهى الى الوجود . فالفكر الواضح المتميز يمكن الانسان من رؤية الاشياء الموجودة . ان المعرفة العقلية لاتخلق الوجود ، بل تمكن من رؤية الوجود فى حالة وضوحها وتميزها .

ويأخذ المذهب العقلى بعد ذلك طابعا نقديا على يد كانط : فالمبادىء العقلية ليست حقائق فطرية ثابتة ، بل صور يضعها العقل ليشكل بها التجربة . وإهم هذه الصور صورتا الزمان والمكان ، سابقتان على التجربة ، وشرطان أساسيان للأدراك الحسى ، أى أنهما تجعل التجربة ممكنة . والعقل هنا ، بمبادئه وصوره ليس بعيدا عن التجربة ، بل هو فى باطنها ، والتجربة هنا هى التجربة التى بث فيها العقل وسيطر عليها . بمعنى آخر تمدنا الطبيعة بمادة التجربة ، أما صوره هذه التجربة فتترك للعقل وحده .

ب – على العكس من المذهب العقلى ، يرفض المذهب الحسى التجريبى التسليم بأفكار فطرية موروثة ، أو بمبادىء عقلية بديهية ، أو بقوانين وأحكام عقلية سابقة على التجربة . وفى الوقت نفسه يؤكد على أن المصدر اليقينى للمعرفة الحقة هو التجربة . وجدير بالذكر هنا أن المسألة ليست إلغاء تام للحس عند العقليين أو للعقل عند الحسيين التجريبيين ، بل الأمر أفضلية كل منهما على الآخر فى نظر كل فريق . فالحسيون يعترفون بوجود المعرفة العقلية ولكنهم يفسرونها باعتبارها صدى لادراكنا الحسى . ويعترف العقليون بوجود المعرفة الحسية ولكنهم يفسرونها بأعتبارها بحاجة

الى رقابة العقل (ديكارت) أو تشكيل العقل وتنظيمه لها (كانط) .

إن العقل عند جون لوك (مؤسس المذهب الحسى) يولد صفحة بيضاء، والتجربة الحسية هى التى تخط سطورها على هذه الصفحة البيضاء . لذا ، فلم يعترف لوك بوجود آراء أو معانى أو أحكام فطرية ، فقلل بالتالى من شأن العقل ودوره كمصدر للمعرفة ، مؤكدا على التجربة كمصدر لكل معرفة . ولكنه عاد فميز بين نوعين من الادراك ، أولهما حسى عن طريق الاشياء الخارجية الموجودة فى العالم الطبيعى ، وثانيهما تأملى عن طريق العمليات الذهنية . يقدم الادرك الأول أفكارا بسيطة كاللون والشكل والحجم ... الخ ، ويمدنا الادراك الثانى بأفكار مركبة كالعلية والجوهر ... الخ . كذلك يميز لوك بين نوعين من صفات الاشياء : صفات أولية توجد فى الأشياء ومستقلة عنا، وصفات ثانوية ليست قائمة فى الأشياء ولكنها مجرد تأثيرات ذاتية فينا ، أما الصفات الأولية فهى التى تمدنا بها التجربة الحسية الخارجية .

وبنفس الطريقة ، يقسم هيوم ادراكاتنا الى : انطباعات أو آثار حسية من ناحية، وأفكار من ناحية أخرى . أما الأفكار فهى صور باهتة واهنة التأثير للانطباعات الحسية . ففكرتى عن شىء ماهى صورته الحسية التى أنطبعت على حواسى بعد أن ضعف تأثيرها فصارت باهتة . لعل من أشهر ما أضافه هيوم كمفكر حسى نقده لمبدأ السببية أو قانون العلية . ففى الوقت الذى يمثل فيه هذا القانون لدى العقليين نموذجا للضرورة العقلية غير المستمدة من الواقع التجريبى ، نفى هيوم هذه الضرورة العقلية التى تربط بين العلة والمعلول كمبدأ أولى فطرى ، وذهب الى أن التفسير الحقيقى لهذه الضرورة يرد الى التجربة لأنها مصدر كل يقين فى أفكارنا . إن تكرار وقوع الأمثلة المتشابهة فى التجربة الحسية يجعلنا فى نظره نتوقع حدوث أو ظهور شىء ما اذا ظهر شىء آخر سابق عليه . وبعبارة أخرى رفض هيوم أى تفسير عقلى أولى للعلية .وارجعها فى الوقت نفسه الى ميل للتوقع بحدوث ظاهرة اذا تكررت مشاهدتنا لها مقرونة بظاهرة أخرى . لذلك ليس هناك أى ضرورة

عقلية لاقتران العلة والمعلول ، بل المسألة مجرد احتمال فحسب . ولكن هذا الاحتمال ليس ضربا من الوهم أو الخيال ، بل يشبه الاعتقاد باتساق ظواهر الطبيعة وتسلسلها .

ج - أما بيرجسون (مؤسس المذهب الحدسي الحديث) فقد رأى أن العقل عاجز تماما عن تزويدنا بالمعرفة ، لأنه اذا كانت له بعض القدرة فى مجال الحس الخارجي أو ميدان العلم ، فان هذه القدرة تتلاشى تماما فى مجال الحس الباطنى أو ميدان الحياة . لأن العقل يعجز عن إخضاع مجال الحس الباطنى لمقولاته . ومن ثم لابد وأن تكون هناك ملكة أخرى تختص بهذا المجال الباطنى أو ما أسماه بيرجسون بالزمان الشعورى ، هى ملكة الحدس .

والحدس كما يتصوره بيرجسون أقرب الى الادراك المباشر لمجريات شعورنا الداخلى ، هو ملكة بها يستطيع الانسان فهم الحياة والتغلغل فى أعماقها الباطنية أو الداخلية . وقد عرفت الفلسفة أشكالا مختلفة من الحدس منها على سبيل المثال الحدسى الصوفى ، تلك الشفافية التى يحصل عليها الصوفية كوسيلة توصلهم الى الحقيقة عن طريق الاشراق أو الفيض ، والحدس الرياضى عند ديكارت كوسيلة للرؤية العقلية المباشرة للقضايا الرياضية الواضحة والمتميزة . ثم أخيرا الحدس البيرجسونى كملكة خاصة بادراك الزمان الباطنى أو الشعورى .

والزمان الباطنى أو الشعورى عند بيرجسون ، ليس هو الزمان المكانى أى الزمان الذى يرتبط بمكان معين ، بل هو زمان الديمومة الذى يختص بسمات أخرى غير الزمان المكانى ، هى انه لايخضع للقياس كالزمان المكانى ، وأنه متجدد باستمرار غير قابل للاعادة، على عكس الزمان المكانى أو الآلى الذى يمكن أن نعيد مجراه ، وأنه غير مرتبط بمكان لأنه يختص بالحياة الشعورية أو المعطيات المباشرة للشعور ، أما وأن للزمان الشعورى هذه السمات فان العقل بالتالى لايصلح لادراكه ، فالعقل والمعرفة العقلية لاتمس موضوع المعرفة إلا من الخارج فقط ولاتنفذ الى باطنه ، فهى معرفة

سطحية ، كما أنها معرفة نسبية ترتبط بالفرد فلا ترى الشيء كما هو فى الواقع ، كما أنها تلجأ الى تحليل الشيء موضوع المعرفة الى اجزاء ثم تقوم بتركيبها ولذلك فهى معرفة كمية تعنى بالكم ولاتعنى بالكيف (الحقيقة الباطنية لموضوع المعرفة) ، الى جانب أنها معرفة ميتة استاتيكية لانتقل الا الحالة الثابتة لموضوع المعرفة مجردا من كل حياة أو حركة . وهكذا يخلص الى أن لا الحس ولا العقل يصلحان لأن يكونا مصادر للمعرفة الحقة ، بل أن الحدس وحده هو الذى يوصلنا الى المعرفة الحقة التى تفوق كل المعارف الحسية والعقلية، لأنها هى وحدها التى تدرك الجانب الروحى والكيفى من موضوع المعرفة .

د – فى مقابل الأخذ بالحس والتجربة ، أو بالعقل ، أو بالحدس ، كمصادر للمعرفة اليقينية فى نظر الحسيين والعقليين والحدسيين على التوالى ، ومن خلال رفض الأعتراف بأى منها ، جاء المذهب البراجماتى ليقرر أصحابه أن « السلوك أو الفعل » فقط هو الطريق الوحيد الموصل الى المعرفة الحقة :

فالأفكار فى نظر بيرس – مؤسس الاتجاه البراجماتى الحديث – تكون دائما غامضة ومبهمة لاتتضح الا من خلال ما تتركه من آثار فى حياتنا اليومية . ففكرة الكهرباء وفكرة الثقل مثلا فكرتان غامضتان لايتضح معنى أى منهما الا من خلال ما تحققه من أغراض عملية كانارة المصباح أو تشغيل الماكينة أو سقوط الجسم الثقيل وهكذا . وباختصار فإن مجال الفعل ، أى توضيح معنى الفكرة بالرجوع الى آثارها ونتائجها العملية المترتبة عليها ، هو مصدر لكل معرفة يمكن أن نتوصل اليها .

كذلك ، كان الحصول على أفكار أو معارف واضحة لموضوع ما فى نظر وليم جيمس يستوجب النظر الى الاثار العملية التى يظن أو يتوقع أنه قادر على تحقيقها ، الى جانب الآثار الضارة التى قد تنجم عنه ونحتاط لها بالتالى ، سواء كانت هذه الآثار النافعة أو الضارة . مباشرة أو غير مباشرة . ولكن الحقيقة والمعرفة الصحيحة تنحصر فى كل ما يقودنا الى النجاح فقط

فى الحياة ، أى هى ما يحقق العمل الناجح وحده ، فنحن نفكر لنعيش ، وليس فكرنا إلا وسيلة لتحقيق أهدافنا فى الحياة . ليست هناك اذن حقيقة مطلقة، وليست هناك أيضا صور ذهنية عن الأشياء، وليست هناك حقائق عقلية باطنية ، بل هناك حقائق عدة ترتبط بما ينفعنا فى حياتنا . وما العقل فى نهاية الأمر إلا لخدمة الحياة والسلوك العملى .

ولقد أتى على البراجماتية حين من الدهر عرفت فيه باسم « مذهب الذرائع » ، وذلك لما أضافه جون ديوى عليها من أفكار جديدة : تأثر ديوى بداروين فى قوله بان الحياة محاولة مستمرة من جانب الانسان للتوافق مع البيئة ، زمن ثم فالانسان الذى يعدم وسائل التوافق يصير حتما الى الموت . والأفكار هى أهم وسائل (ذرائع) التوافق ، لذلك ليست هناك أحكام عقلية منطقية بل هناك أحكام تنبع من الواقع . ولايتحدد معنى البيئة هنا بالجانب الطبيعى فقط ، بل يعنى بها البيئة بمعناها الاجتماعى إن غاية الانسان وهدفه فى الحياة تحقيق توافق طبيعى واجتماعى معا . والحكم الحقيقى ليس هو الذى يتفق مع البيئة الطبيعية ، بل هو ما يتفق ويتوافق مع أحكام الآخرين ومعتقداتهم . وهكذا ربطت البراجماتية الحقيقة والمعرفة الحقيقية بالفعل أو السلوك العملى .

واذا كنا قد أوجزنا فى الصفحات القليلة السابقة ما أسميناه « بالمنظور الفلسفى » للمعرفة أو ما عرف فى تاريخ الفلسفة « بنظرية المعرفة » أو « الابستمولوجيا » . فأننا سعينا بذلك الى توضيح الأسس الفلسفية التى أستندت اليها نشأة وتطور علم اجتماع المعرفة بصفة أساسية، لا أن نقدم درسا فى تاريخ الفلسفة أو فى مبحث من مباحثها . وربما كان ذلك مبررا لنا فى تجاوزنا أو أغفالنا لبعض المذاهب والاتجاهات الفلسفية الأخرى . إنها مسألة أنتقاء قمنا بها خدمة لأهداف مؤلفنا . ولسوف نرى فى الفصل القادم والفصول التالية – ان شاء الله – ما يمكن أن تسهم به هذه، المقدمة « الفلسفية » من دور واضح فى شرح وتحليل وتفسير الكثير من التصورات والمفاهيم – بل والمصطلحات – الى استخدمت فى مجال علم اجتماع

المعرفة ، واستخدمناها بالتالى على طول صفحات هذا المؤلف .

(٢) المنظور السوسيولوجي للمعرفة الانسانية

(علم اجتماع المعرفة)

تثير العبارة التى تخيرناها عنوانا لهذا المبحث « المنظور السوسيولوجى للمعرفة الانسانية» قضية أساسية ، ربما دارت حولها الأشكالية التى يعنى بها مؤلفنا هذا ، ألا وهى قضية « أن الحقيقة تبنى أو تشيد على نحو اجتماعى » ، وأن علم اجتماع المعرفة يتعين عليه « تحليل العمليات التى تتم من خلالها عملية التكوين أو التشييد الاجتماعى للحقيقة » . وكما سنرى فيما بعد ، تدور الاشكالية حول « الحقيقة » و « المعرفة » باعتبارهما مصطلحات محورية ، ليس فقط بالنسبة لرجل الشارع فى حياته اليومية ، بل وأيضا يحملان بين طياتهما تاريخا طويلا من البحث الفلسفى

ولعلنا لسنا بحاجة الى الدخول فى مناقشات طويلة حول التعقيدات الدلالية لكل من الاستخدام اليومى والفلسفى لهذين المصطلحين، بل يكفينا هنا لأغراض البحث أن تعرف « الحقيقة » على أنها كيفية تلحق أو تختص بظواهر ندركها كما لو كان لها وجود مستقل عن أرادتنا وأختيارنا بالدرجة التى لانستطيع أن نرغب فى استبعادها ، وأن نعرف « المعرفة » على أنها تأكيد بأن هذه الظواهر حقيقية وواقعية وأنها تمتلك خصائص نوعية ومتميزة . بهذا المعنى ، يصبح المصطلحان أكثر ملاءمة لكل من رجل الشارع والفيلسوف . ان رجل الشارع يسكن فى عالم حقيقى بالنسبة له ولو بدرجات متفاوتة ، وهو يعرف وبدرجات مختلفة من الثقة أن هذا العالم يختص بخصائص كذا وكذا . أما الفيلسوف ، فهو بطبيعة الحال يثير عددا من التساؤلات حول المكانة المطلقة والنهائية والجوهرية لهذه الحقيقة وتلك المعرفة مثل : ماهى الحقيقة ؟ وماهو الواقع ؟ وكيف يعرف المرء هذا الواقع وتلك الحقيقة ؟ لقد كانت مثل هذه الاسئلة وأخرى عديدة غيرها من بين التساؤلات التى أثيرت منذ عهود قديمة ليس فقط فى نطاق الفكر والبحث الفلسفى فحسب ، بل وأيضا فى الفكر الأنسانى ككل . لذا يصبح من

الأهمـيـة بمكان أن نوضح منذ البـداية المعنى الذى نسـتـخـدم به هذه المصطلحات داخل سياق علم الاجتماع .

بمقدورنا أن نقول أن الفهم السوسيولوجى للحقيقة والواقع يقع والى حد كبير فى منتصف الطريق ما بين فهم رجل الشارع وفهم الفيلسوف :«إن رجل الشارع لايربك نفسه فى العادة بالسؤال عن ماهو « حقيقى » بالنسبة له ، وعن « ما يعرفه » مالم يتوقف قليلا عندما يواجه بمشكلة ما . أنه يتخذ من عالمه ومعرفته أمورا يسلم بها بداهة ، لذلك كانت المعرفة اليومية أو الحقيقة الشائعة لرجل الشارع انطباعية وذاتية ونسبية بل ومتميزة فى كثير من أحوالها على نحو ما أوضحنا فى مستهل هذا الفصل .

أما عالم الاجتماع فلايستطيع أن يفعل ذلك بالمرة الا لوعيه وادراكه المنظم بحقيقة أن الناس فى حياتهم اليومية يسلمون « بعالم وواقع » مختلف من مجتمع لآخر. ان علم الاجتماع يجد نفسه مضطرا – بمنطق علمه – أن يتساءل عما اذا كان الاختلاف بين هذه العوالم أمر يمكن فهمه بالرجوع الى ما بين المجتمعات بعضها وبعض من اختلافات أم لا . ومن ناحية أخرى نجد الفيلسوف مضطرا بحكم مهنته ان لايقبل أى شىء على أنه أمر مسلم به ، وأن يجتهد فى تحقيق أقصى درجة ممكنة من توضيح ما الذى يعتقد فيه رجل الشارع على أنه حقيقة ومعرفة . لنأخذ مثالا على ذلك :

قد يعتقد رجل الشارع فى امتلاكه لحرية الارادة ، وفى تحمله لمسئولية أفعاله ، وفى نفس الوقت نراه ينكر هذه الحرية والمسئولية على القصر والمجانين . أما الفيلسوف فيحاول البحث فى المكانة الابستمولوجية والأنطولوجية (الوجودية) لكل هذه المفاهيم والتصورات فيتساءل : هل الأنسان حر ؟ وماهى المسئولية ؟ وماهى حدود المسئولية ؟ وكيف يمكن معرفة هذه الأشياء ؟ وهكذا . وفى الجانب الآخر نجد عالم الاجتماع فى حل من أن يجيب على هذه التساؤلات التى يثيرها الفيلسوف . أن ما يستطيع – بل ما يجب عليه – أن يفعله هو أن يتساءل كيف تؤخذ فكرة

الحرية كأمر مسلم به فى مجتمع ما ولا تكون كذلك فى مجتمع آخر ؟ وكيف تتأكد حقيقتها فى مجتمع ما ، وكيف تسلب من فرد أو من جماعة من الأفراد فى مجتمع ما ؟.

لعلنا نجد للأهتمام السوسيولوجى بالتساؤلات التى تدور حول الحقيقة والمعرفة ما يبرره ، ويتمثل هذا التبرير فى ما يمكن أن نسميه بالنسبية الاجتماعية لكل منهما . ان ما يعتبر حقيقى وصادق بالنسبة لراهب فى الهند قد لايكون كذلك بالنسبة لرجل الأعمال الامريكى مثلا . كما أن المعرفة التى تتحقق للمارق أو المجرم تختلف اختلافا كبيرا عن المعرفة التى تتحقق للباحث فى السلوك الاجرامى . ويترتب على ذلك أن مجموعات الحقائق وتراكمات المعرفة ترتبط ارتباطا وثيقا بسياقات اجتماعية خاصة ، وأن هذه الروابط والعلاقات يجب أن تتضمن فى تحليلات سوسيولوجية ملائمة لهذه السياقات. ان الحاجة الى علم اجتماع المعرفة تعتبر أكثر الحاحا بسبب المفارقات والاختلافات القائمة بين المجتمعات فى حدود ما يسلم به كمعارف فيها . وبالاضافة الى ذلك فان علما يسمى نفسه بهذا الاسم يجب عليه أن يعنى بتحليل الوسائل والطرق العامة التى بها تؤخذ هذه الحقائق كمعارف تسلم بها المجتمعات الانسانية . وبعبارة أخرى ، فان علم اجتماع المعرفة يتعين عليه أن لايتعامل فقط مع التنوع الأمبيريقى للمعرفة فى المجتمعات الانسانية ، بل يعنى أيضا بالعمليات التى بها تشيد هياكل المعرفة كحقيقة أو واقع بطريقة اجتماعية [٧] .

لذلك فاننا نعتقد أن علم اجتماع المعرفة يجب أن يعنى بما يعتبر « معرفة» فى مجتمع ما بغض النظر عن صدقها أو عدم صدقها . وطالما أن كل المعارف الأنسانية تتطور وتتناقل وتدوم فى المواقف الاجتماعية ، فان على علم اجتماع المعرفة أن يحاول فهم العمليات التى يتم بها هذا كله وبطريقة يترسخ بها مايسلم به كحقيقة فى عقل رجل الشارع . أو بعبارة أخرى ، نعتقد بان على علم اجتماع المعرفة أن يعنى بتحليل الصياغة أو التكوين الاجتماعى للحقيقة .

وبطبيعة الحال . لن نحاول هنا أن نقدم عرضنا تاريخيا لنشأة وتطور علم اجتماع المعرفة ، فتلك مهمة رأينا أرجائها الى الفصل التالى ، بل أن ما يهمنا فى هذا المقام هو أن نؤكد حقيقة هامة هى أن المتتبع لمراحل هذه النشأة وذلك التطور سيلاحظ على الفور أن الاهتمام الابستمولوجى (المعرفى) الذى أبداه علماء اجتماع المعرفة كان قاصرا على مجال التفكير النظرى موجها نحو عدد من التساؤلات الابستمولوجية من ناحية ، وموجها فى المستوى الامبريقى نحو عدد من التساؤلات التى تدور حول التاريخ الفكرى (للمجتمع) من ناحية أخرى.

وبطبيعة الحال أيضا ليس لنا أية تحفظات حول أهمية هاتين المجموعتين من التساؤلات، وان كنا نرى أنه من سوء الحظ أن ظلت هذه التركيبة الخاصة مسيطرة على علم اجتماع المعرفة لفترات طويلة . لذلك تتصور أن الأهمية النظرية الكاملة لعلم اجتماع المعرفة كانت غامضة الى حد كبير . ان ادراج تساؤلات أبستمولوجية تعنى بصدق وثبات المعرفة السوسيولوجية داخل مجال علم اجتماع المعرفة أشبه بمن يدفع بعربة وهو يركب بداخلها . ان علم اجتماع المعرفة – شأنه فى ذلك شأن كل النظم المعرفية الامبيريقية الأخرى التى تدلل على نسبية الفكر الأنسانى، كالتاريخ وعلم النفس والبيولوجيا يسلم الى تساؤلات أبستمولوجية تدور حول علم الاجتماع ذاته كما تدور حول أى فرع من فروع المعرفة العلمية الأخرى .

فمثلا : كيف يمكن للباحث أن يتأكد من تحليله السوسيولوجى لأخلاقيات الطبقة الوسطى الامريكية مع الأخذ فى الاعتبار أن المقولات التى استخدمها فى تحليله حددت بواسطة صور وأشكال للفكر لها صفة النسبية التاريخية ، ومع الأخذ فى الاعتبار أيضا أنه فى ذاته وفى كل شيء يفكر فيه يكون محدودا بجيناته ، وأنه فوق هذا كله عضو ينتمى الى الطبقة الوسطى الامريكية ؟ .

وكما نرى فان هذه التساؤلات ليست فى ذاتها جزءا من الجانب الأمبيريقى لعلم الاجتماع ، بل تنتمى الى « منهجية » العلوم الاجتماعية ،

ذلك المجال الذى يرتبط بالفلسفة أكثر من ارتباطه بعلم الاجتماع الذى يمثل بدوره أحد المجالات البحثية لهذه المنهجية . ان علم اجتماع المعرفة ، جنبا الى جنب مع غيره من العلوم الامبيريقية المثيرة لهذه المشكلات الأبستمولوجية ، من شأنه أن يمد البحث المنهجي بالعديد من المشكلات والتساؤلات التى لايستطيع أن يقدم حلولا شافية بصددها بالاقتصار على إطاره المرجعى الخاص والمتميز .

من هذا المنطلق ، سنجد عند تتبع نشأة وتطور علم اجتماع المعرفة من يحاول أن يستبعد من مجال اهتمامه مثل هذه التساؤلات الابستمولوجية والمنهجية حول مدى صدق التحليل السوسيولوجى فى علم اجتماع المعرفة ، والى إعتبار علم اجتماع المعرفة كجزء من النظام المعرفى الأمبيريقى فى علم الاجتماع العام . وبطبيعة الحال كانت أهداف هذه المحاولة أهدافا نظرية ، ولو أن التنظير هنا يشير الى الجانب الامبيريقى فى مشكلاته الملموسة ، ولايشير الى البحث الفلسفى لأسس هذا الجانب الأمبيريقى ، بحيث يندرج تحت النظرية السوسيولوجية ولايندرج تحت المنهجية السوسيولوجية[٨] .

ووفقا لهذا الاتجاه ، يعاد تحديد مهمة علم اجتماع المعرفة على المستوى الامبيريقى ، بأعتباره نظرية تتلاءم والمجال الامبيريقى لعلم الاجتماع . عند هذا المستوى يعنى علم اجتماع المعرفة – كما سنرى – بالتاريخ الفكرى ، أى تاريخ الأفكار . ان هذا البحث يمثل محورا هاما من محاور البحث السوسيولوجى بعامة ، ويمثل فى نفس الوقت محورا لايقل فى أهميته فى علم اجتماع المعرفة عن أهمية المشكلات الأبستمولوجية والمنهجية . ومع ذلك ، يرى أصحاب هذا الاتجاه أن البحث فى مشكلة « الأفكار » مع ما يتضمنه من بحث في المشكلة الخاصة بالأيديولوجيا ليس الا جزءا من مشكلة أكبر يعنى بها علم اجتماع المعرفة .

وتفسير ذلك أنه اذا كان على علم اجتماع المعرفة أن يعنى بكل ما يؤخذ به « كمعرفة » فى المجتمع ، فان التركيز على التاريخ الفكرى

كمحور أساسي لأهتمامه يعد تحديدا سيئا وغير موفق لمجاله . ان التفكير النظرى - أى الأفكار - ليس وحده أهم مافى المجتمع . فعلى الرغم من أن لكل مجتمع تفكير نظرى ، الا أن هذا التفكير لايمثل الا جزء من مجموع ما يؤخذ فيه كمعرفة . ان قلة محدودة من الأفراد فى أى مجتمع هى التى تنشغل بمسائل التنظير أو بصناعة الأفكار ، فى الوقت الذى يشارك فيه كل فرد فى المجتمع - بطريق أو بآخر - فى ما لهذا المجتمع من معرفة . أو بعبارة أخرى ، قليلون هم الذين يعنون بالتفسير النظرى للعالم فى حين أن كل شخص يعيش فى هذا العالم نفسه . ان الاقتصار على الفكر النظرى وحده ليس تحديدا خاطئا وغير ملائم لعلم اجتماع المعرفة فحسب ، بل هو أيضا تحديد غير مقنع . لأن هذا الفكر النظرى الذى يمثل جزءا من المعرفة المتاحة والمحددة اجتماعيا لايمكن فهمه على نحو كامل مالم يوضع فى أطار التحليل العام للمعرفة ككل .

ان المبالغة فى تقدير أهمية الفكر النظرى فى المجتمع والتاريخ تعد فى حقيقة الأمر مظهرا من مظاهر الفشل الذى تردى فيه المنظرون . ومن ثم تتضح الضرورة الملحة لتصحيح هذا الفهم الخاطىء . ان الصياغات النظرية للحقيقة ، سواء أكانت صياغات علمية أم فلسفية أو حتى ميثولوجية ، لاتغطى كل مايعتبر حقيقيا بالنسبة لأفراد المجتمع . واذا كان الأمر كذلك ، فان على علم اجتماع المعرفة أن يعنى أولا بكل ما يعرفه الناس على أنه « حقيقة » فى حياتهم اليومية غير النظرية أو « ماقبل النظرية Pre-Theoritical بعبارة أخرى ، ان معرفة الفهم أو الحس العام Commonsense وليست معرفة الأفكار هى التى يجب أن ينظر اليها على أنها محور الأهتمام الرئيسى لعلم اجتماع المعرفة . ان معرفة الحس العام هى التى تشكل نسيج المعانى Fabric of Meaning ، والذى بدونه لايمكن لأى مجتمع أن يوجد .

من هذا المنطلق يتعين على علم اجتماع المعرفة- فى نظر البعض- أن يعنى بالتشييد الاجتماعى للحقيقة والواقع ، ومن ثم سوف يستمر الأيضاح

النظرى لهذه الحقيقة يمثل جزءا فحسب من اهتمامه ولايكون بحال من الأحوال محور ارتكاز هذا الاهتمام ، وهكذا نرى أن هذا الاتجاه وان كان قد استبعد البحث فى المشكلة الأبستمولوجية والمنهجية من دائرة اهتمامه ، الا أنه كان محاولة لأعادة تحديد مجال علم اجتماع المعرفة على نحو أكثر اتساعا مما كان عليه من قبل .

والسؤال الذى يفرض نفسه علينا الآن هو : ماهى العناصر النظرية التى يتعين علينا أن نضيفها الى علم اجتماع المعرفة حتى يمكن اعادة تحديد مجاله على النحو الذى أشرنا اليه من قبل ؟ فى الحقيقة ، يدين هذا التصور الأساسى لضرورة اعادة تحديد مجال علم اجتماع المعرفة الى ألفرد شوتز Alfred Schutz . ففى أعماله – سواء كفيلسوف أو علم اجتماع – ركز شوتز على بناء عالم الحس العام للحياة اليومية . وعلى الرغم من أنه لم يقدم علم اجتماع معرفة على نحو واضح ومباشر ، الا أنه حدد ما يجب على العلم أن يعنى به كمحور أساسى لأهتمامه . حيث يقول [٩] :

« ان كل تنمطيات وتصنيفات فكر الحس العام عبارة عن عناصر متكاملة فيما بينها لمناطق النفوذ الثقافية والاجتماعية والتاريخية المحسوسة التى تسود فيها كمسلمات أو كأمور مستحبة ومفضلة اجتماعيا . كما أن بنائها هو الذى يحدد التوزيع الاجتماعى للمعرفة ومدى نسبتها وملاءمتها للبيئة الاجتماعية المحسوسة لجماعة محسوسة فى موقف تاريخى محسوس . وهنا تكمن المشكلات المرتبطة بالنسبية والتاريخية التى يعنى بها علم اجتماع المعرفة » . ثم يستطرد قائلا :

« ان المعرفة توزيع توزيعا اجتماعيا ، كما أن ميكانيزم هذا التوزيع يمكن أن يشكل الموضوع الأساسى لنظام معرفى سوسيولوجى يعرف بعلم اجتماع المعرفة . ومع ذلك ، وباستثناءات قليلة للغاية ، فقد حاول هذا العلم خطأ أن يعنى بدراسة التوزيع الاجتماعى للمعرفة فقط من زاوية الأساس الأيديولوجى للحقيقة والصدق فى اعتماده على الظروف الاجتماعية وبخاصة الظروف الاقتصادية ، أو من زاوية المتضمنات الاجتماعية للتعليم ،

أو من زاوية الدور الاجتماعي لرجال المعرفة » .

بقى سؤال لنا نطرحه فى هذا الصدد ، هو :

ماذا عن المعرفة العلمية ؟ وماهو موقف علم اجتماع المعرفة من العلم والمعرفة العلمية ؟

فى الحقيقة ، عندما نشرع في البحث عن مجالات المعرفة التى خضعت بالفعل للتمحيص والبحث الأمبيريقى ، سنجد على الفور أن الفكر العلمي والرياضى كان فى أغلب الأحيان بعيدا عن اهتمام علماء الاجتماع . ولا أعنى بذلك أنه لم تكن هناك دراسات سوسيولوجية للعلماء والمجتمع العلمى ، بل أن ما كان سائدا حتى وقت قريب جدا ، هو ذلك البحث الامبيريقى للمعرفة العلمية وتكوينها الاجتماعى من منظور سوسيولوجى بحت . وبالاضافة الى ذلك ، يلاحظ أنه على الرغم من أن كثيرا من علماء اجتماع المعرفة كانوا يناقشون بعض قضايا العلم على نحو عام ، الا أنهم كثيرا ما كانوا يرفضون – من حيث المبدأ – أمكانية أن يكون شكل المعرفة العلمية ومضمونها أمرا مشروطا – أى يتحدد – بشروط اجتماعية ، بل على العكس من ذلك ، ظلوا يؤكدون وبقوة على أن جوهر المعرفة العلمية أمر مستقل تماما عن المؤثرات الاجتماعية ، وحاولوا تبرير هذا التأكيد على نحو فلسفى بحت . وباختصار زغم هؤلاء أن العلم حالة سوسيولوجية خاصة ، لما له من مكانة أبستمولوجية أو معرفية متميزة ، ومن أجل هذا الخط الفكرى الشائع ، تخلى علماء الاجتماع عن مهمة التحليل الدقيق والمباشر للمعرفة العلمية ، تاركين لفلاسفة العلم ومؤرخيه أعباء المهمة برمتها .

وتمر سنوات عديدة استقر الرأى فيها على استثناء أو استبعاد المعرفة العلمية من نطاق التحليل السوسيولوجى ، وبعدها بدأ النقاش والجدل يظهر من جديد فى الأونة الأخيرة ، كرد فعل للتغيرات الجذرية التى لحقت نظرة المؤرخين والفلاسفة الى العلم . فمع بداية الستينات ، سرعان ما وجد عدد

لايستهان به من الفلاسفة والمؤرخين أنفسهم يقتربون ، بل ينشغلون على نحو مباشر بالتفسير السوسيولوجي للعلم ، وهم بصدد معالجة بعض المشكلات التقليدية ذات الصلة الوثيقة بمجالات تخصصهم . وشيئا فشيئا ، دخلت هذه الأفكار الجديدة نطاق علم الاجتماع ، وتمكنت من دحض الافتراضات الأبستمولوجية القديمة ، التى كانت تطالب علم الاجتماع أن يتعامل مع العلم كمسألة خاصة . وما أن وهنت القيود التى فرضتها الأبستمولوجيا القديمة ، حتى سارع علماء الاجتماع الى توسيع وتعديل مجال أهتمام الفلاسفة والمؤرخين من أجل تطوير علم اجتماع أصيل للمعرفة العلمية . وسنحاول فى موضع لاحق أن نعرض لبعض التغيرات الحديثة فى فلسفة العلم وتاريخه ، تلك التى صارت جنبا الى جنب مع التغيرات التى لحقت مجال التحليل السوسيولوجي . كما سنحاول أن نبحث عددا من المحاولات الكبرى التى أسهمت فى تطوير علم اجتماع العلم والمعرفة العلمية ، كى نوضح الى أى مدى كان من الشائع والمألوف أن ينظر الى العلم كحالة سوسيولوجية خاصة ، ولكى نكشف بالتالى عن الأساس المنطقى والفلسفى الكامن وراء هذا الموقف .

مراجع الفصل الأول

١ - السيد عبد العاطى السيد وآخرون : " البحث العلمى الاجتماعى لغته ومداخله ومناهجه " . دار المعرفة الجامعية . الاسكندرية ، ١٩٩٧ . الفصل الثانى . ص ص ٣٩ - ٦١ .

٢ - طه عبد العاطى نجم : " علم اجتماع للمعرفة " ، دار المعرفة الجامعية ، الاسكندرية ، ١٩٩٦ ، ص ص ٢٠ - ٢١ .

٣ - السيد عبد العاطى السيد وآخرون : " البحث العلمى الاجتماعى " ، مرجع سابق ، ص ص ٤٠ - ٥١ .

٤ - يحيى هويدى : " مقدمة فى الفلسفة العامة " ، الطبعة التاسعة ، دار الثقافة للطباعة والنشر ، القاهرة ، ١٩٧٩ ، ص ص ٢٤٢ - ٢٤٨ .

٥ - السيد عبد العاطى السيد وآخرون : " البحث العلمى الاجتماعى " ، مرجع سابق ، ص ٤٣ .

٦ - إعتمدنا فى عرضنا للابستمولوجيا أو نظرية المعرفة على المراجع التالية :

- يحيى هويدى : مرجع سابق .
- على عبد المعطى محمد : " المدخل إلى الفلسفة " ، دار للمعرفة الجامعية ، الاسكندرية ، ١٩٩٦ .
- فؤاد زكريا : " نظرية المعرفة " ، دار مصر للطباعة ، القاهرة ، ١٩٩١ .
- يوسف كرم وآخرون : " المعجم الفلسفى " ، مكتب يوليو ، القاهرة ، ١٩٦٦
- محمد ثابت الفندى : " مع الفيلسوف " ، دار المعرفة الجامعية ، ١٩٧٦ .
- فؤاد كامل وآخرون : " الموسوعة الفلسفية المختصرة " ، مكتب الانجلو المصرية ، القاهرة ، ١٩٦٣ .

7 - Kewal Motwani : " Sociology of knowledge " , Edited, Somaiya Publications, PVT, LTD, Bombay, 1976, Introduction.

٨ - انظر ما كتبناه فى الفصل التالى حول نشأة وتطور علم اجتماع المعرفة .

9 - A. Schutz : " Phenomenology and the social sciences " , in, Luckmann (ed.), " Phenomenology and Sociology ", Harmonds wirth, Penguin Book, 1978, P. 78.



الفصل الثاني
التعريف بعلم اجتماع المعرفة

١- تمهيد .

٢- نشأة وتطور علم اجتماع المعرفة .

أولا : فى المانيا .

ثانيا : فى فرنسا .

ثالثا : الاسهامات الامريكية فى تطور علم اجتماع المعرفة.

رابعا : الاتجاهات المعاصرة فى علم اجتماع المعرفة الامريكى .

٣- علم اجتماع المعرفة : التعريف والمجال .

مراجع الفصل الثانى .



الفصل الثانى

التعريف بعلم اجتماع المعرفة

تمهيـــد

لعلم اجتماع المعرفة تاريخ طويل ، يمكن تتبع أصوله الأولى فى كتابات فرنسيس بيكون Francis Bacon ، وفى أعمال رواد علم الاجتماع الأوائل من أمثال ماركس وباريتو ودوركايم . وعلى الرغم من ميل المعاصرين من المشتغلين به الى التركيز على دراسات تفصيلية جزئية حول بعض الموضوعات المتخصصة فى مجال المعرفة والعقيدة ، بدلا من محاولة تقديم أو تطوير اطار تحليلى عام كاسلافهم، الا أنه - أى علم اجتماع المعرفة - لايزال يشكل مجال خصبا ومزدهرا للبحث حتى يومنا هذا . وبغض النظر عن تراثه الضخم والمتراكم ، فقد ظل مجالا للبحث يثير قدرا كبيرا من الاختلافات ، حيث لايزال مجال اهتمامه يتحدد فى ضوء العديد من الأهداف والنماذج التفسيرية ، ففى الوقت الذى يحجم فيه بعض المؤلفين عن محاولة وضع أى تعريف محدد لما هو علم اجتماع المعرفة [1] يخاطر البعض الآخر بمحاولة وضع صياغات على مستوى عال من العمومية لتغطى ذلك الحشد الهائل والمتراكم من التراث ، ولتستوعب بالتالى سلسلة واسعة وممتدة من الظواهر كموضوع للدراسة . وفى هذا الصدد ، أشار روبرت ميرتون Robert Merton الى أن مصطلح « المعرفة » يجب أن يفسر بطريقة أكثر اتساعا فى هذا المجال ، لكى يستوعب فى النهاية « ذلك الحشد الهائل والمتراكم من النتاجات الثقافية » ، وأن « علم اجتماع المعرفة يعنى بصفة أساسية بدراسة علاقة المعرفة بالعوامل الوجودية الأخرى فى المجتمع والثقافة » [2] .

قد يعرف علم اجتماع المعرفة بأنه فرع من فروع علم الاجتماع يوجه لدراسة العلاقة بين الفكر والمجتمع ، ويعنى بالظروف الاجتماعية والشروط

الوجودية للمعرفة . لقد شغل الباحثون فى هذا المجال أنفسهم - بعيدا عن الالتزام بالتحليل السوسيولوجى للمجال المعرفى - بالمجال الكلى للنتاجات العقلية والفكرية ، كالفسلفات والأيديولوجيات والمذاهب السياسية والفكر اللاهوتى . فى كل هذه المجالات ، يحاول علم اجتماع المعرفة أن يربط الأفكار التى يدرسها بالقاعدة الاجتماعية والتاريخية التى أنتجتها أو التى استقبلتها وتأثرت بها .

ومن المعروف أن محاولة ربط البناءات الاجتماعية بمقولات الفكر وبمجموعات نوعية من الأفكار محاولة قديمة ذات تاريخ طويل الى حد ما . ففى البدايات الأولى من القرن السابع عشر مثلا ، نجد فرانسيس بيكون Francis Bacon يضع الخطوط العامة لهذا الاهتمام عندما أشار الى أن :

« الطبيعة تفرض على العقل انطباعات عدة عن طريق السن والنوع والموطن أو الاقليم والصحة والمرض والجمال والقبح وما شابه ذلك من أمور فطرية وغير خارجية ، وأيضا عن طريق بعض الأمور التى تسببها العوامل الخارجية المرتبطة بالحظ مثل العبودية والنبالة والمولد الغامض والثراء والرغبة السرية والأنعزالية والرخاء والمحن وما اليها »[٣] .

وكما سنرى كان ذلك بحق هو المجال الذى اختص به علم اجتماع المعرفة كنظام معرفى متخصص فيما بعد .

أنتشر المبشرون بعلم اجتماع المعرفة على مدى قرون عدة ، بدءا بسوفسطائى اليونان وانتهاء ببداية العصر الحديث مرورا بأواخر العصور الوسطى . ومع أن المنظور العام لعلم اجتماع المعرفة كان يميل الى الظهور بصورة أو بأخرى فى الفترات التى تميزت بالعلمانية والتفردية والذاتية[٤] . ألا أن العصر الحديث هو وحده الذى شهد صياغة المبادىء العامة لعلم اجتماع المعرفة وتحديد مشكلاته والاعتراف الواضح بها ، كما شهد توسعا ملحوظا فى مجال بحثه .

ان عددا لايستهان به من مفكرى القرن السابع عشر والقرن الثامن عشر والبدايات الأولى من القرن التاسع عشر يمكن اعتبارهم من بين المبشرين بعلم اجتماع المعرفة . منهم على سبيل المثال فلاسفة التنوير ، وخاصة كوندرسيه Condercet ، الذين شغلوا ببحث الشروط الاجتماعية اللازمة لأنماط المعرفة المختلفة . كما أن قانون المراحل الثلاث المشهور يشير الى اهتمام أوجست كونت A. Comte بتأكيد العلاقة الوثيقة بين أشكال البناءات الاجتماعية وأنماط المعرفة ، مما نعتبره اسهاما له قيمته فى ظهور علم اجتماع المعرفة .

هذا وعلى الرغم من أن المنظور العام لهذا العلم كان كامنا فى الفكر السوسيولوجى الامريكى ، إلا أن صياغته المنظمة كانت نتاجا أوربيا فى المقام الأول، وذلك على الرغم من طابعه البراجماتى الذى ميز الفكر الأمريكى . وعلى أية حال ، فبمقدورنا أن نقول أن تطور علم اجتماع المعرفة يرجع فى الأصل الى تيارين أساسيين من تيارات الفكر الاجتماعى الأوربى فى القرن التاسع عشر ، هما التراث الدوركايمى فى فرنسا ، والتراث الماركسى فى المانيا [(٥)] :

ففى الحقيقة يمثل أميل دور كايم ومدرسته مركز الصدارة والأولوية بصدد الصياغة الأولى والمبكرة لهذا العلم ، حيث كان له تأثيرا واضحا على المفكرين الألمان وبخاصة ماكس شيللر Max Scheler الذى يعد المؤسس الحقيقى لعلم اجتماع المعرفة . وعلى وجه العموم كان التطور الألمانى لهذا العلم بمثابة مجموعة من التمرينات التفسيرية للمفاهيم الماركسية التى بلغت ذروتها على يد كارل مانهايم K. Mannheim الذى حل محل ماركس فى العديد من التفسيرات [(٦)] .

نشأة وتطور علم اجتماع المعرفة

أولا : فى ألمانيـــا :

أرتبط مفهوم علم اجتماع المعرفة بالفيلسوف الألمانى ماركس شيللر فى

العشرينيات من هذا القرن . والحقيقة ، تعتبر هذه الاعتبارات الثلاثة (كونه فيلسوفا ، وفى ألمانيا ، وفى العشرينات) أمورا على قدر كبير من الأهمية لفهم الأصول الأولى لهذا العلم الجديد وتطوراته اللاحقة . لقد نشأ علم اجتماع المعرفة فى موقف خاص من تاريخ الفكر الألمانى وفى سياق فلسفى محدد . ولذلك نجد أنه على الرغم من دخول هذا العلم النامى فى السياق السوسيولوجى ، وخاصة فى العالم الناطق بالانجليزية ، الا أنه استمر يحمل نفس السمات التى فرضتها مشكلات الموقف الفكرى الخاص الذى نشأ فيه ، ونتيجة لذلك ظل علم اجتماع المعرفة يمثل اهتماما هامشيا لعدد كبير من علماء الاجتماع ، وبخاصة أولئك الذين لم يشاركوا فى المشكلات الخاصة التى أرقت المفكرين الألمان فى فترة العشرينات . تمثل ذلك بصفة خاصة لدى علماء الاجتماع الامريكيين الذين نظروا اليه على أنه تخصص هامشى ذى مسحة أوروبية . وأكثر من ذلك ، كان ارتباط العلم المستمر بالمشكلات الأصلية التى صاحبت نشأته تمثل أهم مظاهر الضعف النظرى حتى بعد تزايد واتساع الاهتمام به . والشاهد على ذلك أن علم اجتماع المعرفة ظل ينظر اليه ، من جانب رواده ومن قبل الغالبية العظمى من علماء الاجتماع ، على أنه نوع من الشرح أو التفسير السوسيولوجى لتاريخ الأفكار . وقد كان من نتيجة ذلك أيضا شيوع تلك النظرة الضيقة للأهمية النظرية التى يمكن أن تعزى لعلم اجتماع المعرفة .

لقد اختلفت التعريفات التى حددت طبيعة علم اجتماع المعرفة ومجاله، حقا قد يقال أن تاريخ أى نظام معرفى يعرف عن طريق تاريخ تعريفاته المختلفة . ومع ذلك كان هناك اتفاق شبه عام على أن علم اجتماع المعرفة يعنى بتحليل العلاقة بين الفكر الانسانى وبين السياق الاجتماعى الذى ينشأ بداخله . ولذلك يقال أن علم اجتماع المعرفة يشكل المحور أو الركيزة السوسيولوجية للمشكلة الأكثر عمومية ، والتى تتمثل فى التحديد الوجودى للفكر فى ذاته . ومع ذلك وعلى الرغم من أن العامل الاجتماعى كان

يحتل هنا مركز الصدارة بين العوامل المحددة للفكر الأنساني ، الا أن الصعوبات النظرية التى ارتبطت بهذه المحاولة كانت مماثلة لتلك الصعوبات التى ارتبطت بمحاولة التركيز على عوامل أخرى (كالعامل التاريخى أو النفسى أو البيولوجى) كمحددات للفكر الانسانى . ففى كل الأحوال كانت المشكلة العامة هى الى أى مدى يعكس الفكر – أو يستقل – عن العوامل المحددة له [٧] .

ومن المؤكد أن الفلسفة الألمانية الحديثة كانت قد ورثت الاهتمام بهذه المشكلة العامة عن الاهتمام القديم بالدراسات التاريخية الذى كان أخصب الثمار الفكرية للقرن التاسع عشر فى ألمانيا . ويمكن أن نصف هذه المشكلة بما يشبه « دوار أو معضلة النسبية » . وفى الوقت الذى بدى فيه البعد الأبستمولوجى للمعضلة واضحا ، الا أنها أدت على المستوى الأمبيريقى الى الأهتمام بفحص العلاقة المحسوسة بين الفكر من ناحية ومواقفه التاريخية من ناحية أخرى . لذلك اذا صح هذا التفسير كان بامكاننا القول بأن علم اجتماع المعرفة عنى بمشكلة طرحت فى الأصل عن طريق الثقافة العلمية التاريخية فى المانيا . لقد كان الوعى بالأصول الاجتماعية للقيم وللنظرة الى العالم موجودا من قبل على الأقل منذ عصر التنوير . وقد يرجع البعض الاهتمام بالمشكلة الى فلسفة باسكال وخاصة فى عبارته الشهيرة التى يقرر فيها أن«ما يكون صادقا بالنسبة لنواة ما قد يكون خطأ بالنسبة لنواة أخرى » ومع ذلك كان السلف الفكرى المباشر لعلم اجتماع المعرفة ممثلا فى التطورات الفكرية الثلاثة فى المانيا أبان القرن التاسع عشر وهى : الفكر الماركسى والفكر النيتشى والاتجاه التاريخى :

ففى محاولة منه لأن ينأى بنفسه عن النسق المنطقى العام لسلفه هيجل ، وعن الفلسفة النقدية لأصحابه الهجيليين الشباب ، أخذ كارل ماركس على عاتقه – فى بعض كتاباته المبكرة –أن يقيم ارتباطا بين الفسلفات وبناءاتها الاجتماعية الواقعية التى ظهرت فيها ، حيث كتب يقول فى كتابه الأيديولوجية الألمانية :« لم يسبق لأحد من هؤلاء الفلاسفة

أن حاول البحث فى علاقة الفلسفة الالمانية بالواقع الألمانى ، ولا علاقة الانتقادات التى وجهت لها بالظروف المادية المحيطة بهذه الانتقادات »[٨] .
وما أن وطد ماركس هذا التوجه ، حتى شرع فى تحليل الطرق التى بها تبدو الأفكار وكأنها تعتمد على الأوضاع الاجتماعية ، وبخاصة الأوضاع الطبقية ، لمن يشايعها .

وفى نضاله ضد الأفكار التى كانت سائدة ومسيطرة على عصره ، أنقاد ماركس الى القول « بنسبية » هذه الأفكار . فقد كشف تحليل هذه الأفكار السائدة عن أن ما يزعم لها من صدق أبدى دائم ليس الا انعكاسا مباشرا أو غير مباشر للمصالح الطبقية لدى أصحابها . ومن ثم حاول ماركس أن يشرح الأفكار بطريقة منظمة فى حدود وظائفها، وأن يربط فكر الأفراد بأدوراهم وأوضاعهم الطبقية . وهو فى ذلك يقول :« ان نمط الانتاج فى الحياة المادية يحدد الطابع العام للعمليات الاجتماعية والسياسية والروحية . وأن وعى الأفراد لايحدد وجودهم ، بل على العكس من ذلك يحدد وجودهم الاجتماعى وعيهم هذا »[٩] ولكنه فى الوقت الذى عنى فيه ماركس بصفه أساسية بالكشف عن علاقة الأفكار البورجوازية بمصالح البورجوازيين وأنماط حياتهم ، الا أنه لم يقرر بوضوح نفس العلاقة فيما يختص بظهور الأفكار الثورية الجديدة . ففى البيان الشيوعى يقول ماركس :

« ما الذى يبرهن عليه تاريخ الأفكار أكثر من أن طبيعة الأنتاج الفكرى تتغير بنفس القدر الذى يتغير به الانتاج المادى ؟ ان الافكار المسيطرة فى كل عصر هى دائما أفكار الطبقة الحاكمة . وعندما يتحدث الناس عن أفكار من شأنها أن تؤدى الى ثورية المجتمع ، فانهم بذلك لايعبرون الا عن حقيقة واحدة هى أنه بداخل المجتمع القديم تخلق عناصر مجتمع جديد ، وأن تلاشى وانحلال الأفكار القديمة يواكب بتلاشى وأنحلال الظروف أو الشروط القديمة للوجود[١٠] » .

وفى كتاباتهما التى نشرت فى مرحلة تالية ، حاول ماركس وانجلز تعديل وتنقيح قضاياهما الأولية التى صيغت فى أغلبها فى سياق جدلى . ومن ثم

سلما بدرجة ما من الاستقلال الحقيقى لتطور الأفكار السياسية والقانونية والدينية والأدبية والفنية . لذلك أكدا على أن الرياضيات والعلوم الطبيعية تكون بمنأى عن التأثير المباشر للبناء التحتى الاجتماعى والاقتصادى . وبالاضافة الى ذلك سلما بأن البناء الفوقى الفكرى للمجتمع ليس مجرد انعكاس للبناء التحتى ، بل يستطيع بدوره أن يؤثر فى البناء التحتى .

وفى الوقت الذى أصبحت فيه القضية الماركسية الأصلية بعد أن أعيد تفسيرها أداة أكثر مرونة ، سرعان ما فقدت بعض خصائصها المميزة . فهى اذا أعيد تفسيرها بدقة صارمة أصبحت اداة لفضح زيف كل ألوان الفكر المخالف ، فاذا فسرت بمرونة أكبر أصبح من الصعب تمييزها عن المحاولات غير الماركسية عند التحليل الوظيفى للفكر . أو كما أشار ميرتون (١١) عندما تصاغ قضية ماركس بهذه الطريقة المرنة يصبح من الصعب ابطالها ونسخها على الاطلاق ، طالما أن أى مجموعة من المعطيات يمكن تفسيرها كما لو كانت ملائمة لها .

لقد استمد علم اجتماع المعرفة من كارل ماركس دعواه وقضيته الأساسية القائلة بأن وعى الفرد يتحدد عن طريق وجوده الاجتماعى . ويثير هذا القول مزيدا من الجدل حول أى شكل من أشكال التحديد كان يقصده ماركس . لذا يبدو من الأسلم لنا أن نقول ان حانبا كبيرا من « النزاع مع ماركس » الذى لم يكن خاصية أساسية ميزت البدايات الأولى لنشأة علم اجتماع المعرفة فحسب ، بل كان سمة العصر الكلاسيكى لعلم الاجتماع بعامة (كما ظهر فى أعمال فيبر ودور كايم وباريتو) كان فى حقيقته نزاعا مع التفسير والشرح الخاطىء لفلسفة ماركس من قبل من جاء بعده من الماركسيين . وعلى أية حال ، لم يرث علم اجتماع المعرفة من ماركس صياغته الدقيقة لأشكاليته الاساسية فحسب ، بل أستمد منه العديد من تصوراته ومفاهيمه مثل مفهوم « الأيديولوجيا » (التسلح بالأفكار من أجل المصالح الاجتماعية) و « الوعى الطبقى الزائف » (أى اغتراب الفكر عن الوجود الحقيقى والخاص للمفكر) .

لقد نتن علم اجتماع المعرفة بصفة خاصة بالتصور الثنائى الماركسى «البناء الفوقى والبناء التحتى». وهنا ايضا يمثل الخلاف حول التفسير الصحيح لفكر ماركس نفسه. لقد مال كثير من الماركسيين المتأخرين الى أن يوحدوا بين البناء التحتى وبين البناء الاقتصادى ككل، والى أن يتصوروا البناء الفوقى كما لو كان انعكاسا مباشرا له. وهنا أيضا يتضح الى أى حد لم يكن هناك تمثيل صحيح لفكر ماركس: اذ أن هذا الطابع الميكانيكى – وليس الجدلى – لمثل هذا النوع من الحتمية الاقتصادية يثير فى الفرد قدرا كبيرا من الشك والريبة. ان ما كان يقصده ماركس هو أن الفكر الانسانى يوجد فى النشاط الانسانى لقوى العمل بالمعنى الواسع للكلمة، وفى أنماط العلاقات الاجتماعية التى يوجدها هذا النشاط. وان البناء التحتى والبناء الفوقى يمكن فهمهما على نحو أفضل اذا نظرنا اليهما على أنهما يمثلان على التوالى كلا من النشاط الانسانى والعالم الذى يوجده هذا النشاط. وعلى أية حال، استخدمت ثنائية البناء التحتى والبناء الفوقى بصور عديدة فى علم اجتماع المعرفة، بدءا بماكس شيللر، وكانت فى كل الأحوال تستخدم فى أطار فكرة أن هناك نوعا من العلاقة بين الفكر والواقع أو الحقيقة الكامنة خارج هذا الفكر. ولقد ظل الأعجاب بهذه القضية سائدا بغض النظر عن حقيقة أن الجانب الكبير من تراث علم اجتماع المعرفة كان قد صيغ وبوضوح فى معارضة صريحة وتامة على طول الخط مع الماركسية، وبغض النظر أيضا عن الأوضاع المختلفة التى صورت بها هذه العلاقة بين طرفى الثنائية (البناء التحتى والبناء الفوقى)[١٢].

أما أفكار نيتشة Nietzsche فقد استمرت على نحو أقل وضوحا فى علم اجتماع المعرفة، الا أنها كانت تنتمى كثيرا الى الأطار الفكرى العام والى «المزاج» أو المناخ الذى نشأت من خلاله. لقد أضافت أفكار نيتشه المعادية للمثالية، رغم اختلاف مضمونها عن فلسفة ماركس، منظورات أضافية للفكر الأنسانى كأداة للنضال من أجل البقاء والقوة. هذا بالأضافة الى أن نيتشه كان قد طور نظريته حول «الوعى الزائف» من خلال

تحليلاته للأهمية والمغزى السوسيولوجي للخداع وخداع الذت والوهم كشرط ضرورى للحياة . كما أن مفهومه عن «الاستياء أو الحفيظة Re-sentment» كعامل يولد أنماطا معينة من الفكر الأنسانى استخدم على نحو مباشر على يد شيللر . وبوجه عام يمكن القول بأن علم اجتماع المعرفة يمثل تطبيقا خاصا لما أسماه نيتشه « فن انعدام الثقة أو أساءة الظن Art of Mistrust » .

أما الاتجاه التاريخي Historicism ، وبخاصة كما تعبر عنه أعمال ولهلم ديلسى Wilhelm Dilthey ، فقد سبق مباشرة ظهور علم اجتماع المعرفة . لقد كانت القضية الرئيسية هنا هى الأحساس العام بالطابع النسبى الذى تتميز به كل منظورات الأحداث الانسانية ، بمعنى الأحساس بالحتمية التاريخية للفكر الانسانى . لذلك نرى أن اصرار الأتجاه التاريخى على أنه ليس هناك موقف تاريخى يمكن أن يفهم بمنأى عن حدوده كان ترجمة لتأكيد جديد على الموقف الاجتماعى للفكر . وبالمثل نرى أن عددا كبيرا من المفاهيم التى بلورها الأتجاه التاريخى مثل « التحديد الموقفى Situational Determination » ، « مقعد أو كرسى الحياة Seat in Life » ترجمت هى الأخرى وعلى نحو مباشر على أنها تشير الى « الموقع أو المكان الاجتماعى للفكر Social Location » .وبوجه عام ، استمال ميراث الاتجاه التاريخى علم اجتماع المعرفة ووجهه شطر الاهتمام القوى والمتزايد بالتاريخ وتبنى المنهج التاريخى بصفة أساسية ، فى وقت كانت فيه هذه الأمور على هامش اهتمام علم الاجتماع بعامة والاجتماع الامريكى بخاصة [١٣] .

غير أنه على الرغم من هذه الصعوبات السابقة ، الا أن الأساليب الماركسية للتحليل فى هذا المجال – وفى مجالات أخرى غيرها – مارست تأثيرا عميقا على الفكر الاجتماعى الألمانى الذى جاء بعدها . ان جانبا كبيرا من أعمال ماكس فيبر Max Weber بدت وكأنها محاولات بذلت من جانب أعظم علماء الاجتماع الألمان بهدف التوافق مع التراث الماركسى خاصة مع التأكيد الماركسى على الطابع الثانوى والتابع للمعرفة

والأفكار . لقد ظل التراث المزدوج لكل من ماركس ونيتشه Nietsche ، وخاصة في هجومه - أي نيتشه - الفاضح للمسيحية كفلسفة رق تؤمن بها الجماعات الدنيا المشحونة بالاستياء ، يهيمن على المناخ العقلي والفكرى لألمانيا فى فترة ما بعد الحرب العالمية الأولى . ولكن ، كان هناك أثنين من الدارسين الألمان هما ماكس شيللر M.Scheler ، وكارل مانهايم K. Mannheim اللذان بذلا أول جهد منظم لتطوير علم اجتماع المعرفة كفرع علمى متخصص . ومع أن أعمال مانهايم كانت قد جاءت بعد أعمال شيللر ، الا أن اسهمامات مانهايم ستظل ينظر اليها على أنها السباقة طالما أنها كانت أكثر ارتباطا بالدعوى الرئيسية فى الفكر الماركسى (١٤) .

- لقد كان اهتمام شيللر بعلم اجتماع المعرفة ، وبالتساؤلات السوسيولوجية بوجه عام حدثا بارزا فى تاريخ فكره الفلسفى . فقد كان هدفه الأساسى ممثلا فى تأسيس أنثروبولوجيا فلسفية تسمو وتتجاوز نسبية وجهات النظر التى بلورت على نحو اجتماعى وتاريخى . وكان علم اجتماع المعرفة عنده بمثابة أداة لتحقيق هذا الهدف ، حيث يتحدد هدفه الرئيسى فى التصدى والتغلب على الصعوبات التى تثيرها هذه النسبية، الأمر الذى يمكنه من مواصلة مهمته الفلسفية الحقيقة . لقد كان علم اجتماع المعرفة عند شيللر فى معناه الحقيقى نوعا من فلسفة خاصة جدا .

وعلى طول الخط مع هذا التوجه ، كان علم اجتماع المعرفة عند شيللر منهجا بصفة أساسية . لقد ذهب شيللر الى أن العلاقة بين « العوامل المثالية Ideal Factors » و « العوامل الواقعية Real Factors » (وهما يماثلان مفهومى البناء التحتى والبناء الفوقى عند ماركس) مجرد علاقة منظمة Regulative ، بمعنى أن العوامل الواقعية تنظم الظروف التى تمكن من ظهور عوامل مثالية بعينها فى التاريخ دون أن تؤثر فى مضمونها . بعبارة أخرى فإن المجتمع يحدد وجود الأفكار فقط دون أن يحدد طبيعتها . لذلك كله ، فان علم اجتماع المعرفة هو الأجراء الذى يمكن من خلاله دراسة الأختيار السوسيوتاريخى للمضامين المثالية ، على اعتبار أن هذه المضامين

أمور مستقلة عن العلية السوسيوتاريخية وبالتالى يتعذر تحليلها تحليلا سوسيولوجيا .

فى ضوء هذا الأطار ، قام شيللر بتحليل الكيفية التى ينظم بها المجتمع المعرفة الانسانية . لقد أكد شيللر أن المعرفة الانسانية توجد فى المجتمع وتقدم للخبرة الفردية كأمور معطاة يسلم بها على نحو مسبق، بحيث تزود الخبرة الفردية بما لها من نظام خاص للمعنى . وعلى الرغم من ارتباط هذا النظام بموقف تاريخى واجتماعى خاص ، الا أنه- أى هذا النظام- يبدو للفرد كما لو كان يمثل الطريقة الطبيعية للنظرة الى العالم . لذلك يطلق شيللر على هذه العملية اسم « نظرة المجتمع النسبية الطبيعية للعالم Relative- Natural world view of society » ، وذلك المفهوم الذى لايزال يعتبر من المفاهيم المحورية فى علم اجتماع المعرفة .

وفى الوقت الذى كشف فيه ماركس عن تأكيده الأساسى على العوامل الاقتصادية والطبقية فى مجال تحديد الأفكار ، أمتد مانهايم بهذا التصور ليشمل تجمعات أخرى كالأجيال وجماعات المكانة والجماعات المهنية . ويأتى شيللر ليوسع من دائرة العوامل التى تؤثر فى أشكال الفكر . اذ ليس هناك فى نظر شيللر متغيرا مستقلا ودائما يحدد نشأة أو أصل الأفكار ، بل قد يحدث عبر التاريخ نوع من تعاقب العوامل الواقعية التى تحدد الفكر . ففى المجتمعات الأمية تشكل روابط الدم والقرابة متغيرا مستقلا ، ثم تأتى العوامل السياسية لتلعب نفس الدور بعد ذلك ، ثم أخيرا وفى العالم الحديث نجد العوامل الاقتصادية تمثل المتغيرات المستقلة التى ترتبط بها بناءات الفكر [١٥] .

لقد رفض شيللر ما أعتبره « اتجاه أو نزعة طبيعية Naturalism » أو نسبية فى التنظير السابق للمجال ، وذهب الى أن هناك نظاما أبديا atemporal ومطلقا للقيم والأفكار ، ويعنى به عالم الجواهر الأبدية التى تتميز تماما عن الواقع والحقيقة التاريخية والاجتماعية . كما يرى أنه فى لحظات مختلفة من الزمن التاريخى ، وفى أنساق ثقافية مختلفة ، تسيطر عوامل واقعية

متفاوتة . وقد « تفتح أو تغلق » هذه العوامل الواقعية بطرق محددة وبنظام محكم « كبوابات لنبع الفكر » ، حتى أن الجوانب المختلفة لعالم الجواهر الأبدية الخالدة يمكن أدراكها وفهمها فى نقاط خاصة من الزمن وفى أنساق ثقافية بعينها . على هذا النحو أعتقد شيللر أنه بذلك قد نجح فى أن يوفق فكرة النسبية الاجتماعية والثقافية مع الفكرة الأفلاطونية عن العالم الأبدى للجواهر الثابتة .

من الملاحظ أن نظرية شيللر عن الجواهر الأبدية كانت ذات طابع ميتافيزيقى ، ومن ثم لايمكن اخضاعها للتمحيص والتحقق العلمى . ومع ذلك كان اقتراحه السابق بتوسيع مجال العوامل الوجودية التى ينظر اليها على أنها مصدر أنساق فكرية خاصة اقتراحا قابلا للأختبار والتمحيص ومثمرا للبحث . لقد أمدت دراسات شيللر بالعديد من الأمثلة المفيدة والهامة لمثل هذا النوع من البحث : مثال ذلك دراسته للعلاقات المتبادلة بين عالم العصور الوسطى الهيراركى وبين تصور العصر الوسيط للعالم كتدرج هيراركى يمثل الله قمته العليا ، وبين محتوى نظرية أفلاطون عن الأفكار الميكانيكية للفكر وبين نشأة وظهور البورجوازية والأشكال التعاقدية Ge-sellschaft للمجتمع[١٦] .

بعد أن قدم شيللر أختراعه الذى عرف بعلم اجتماع المعرفة ، دار جدل عنيف فى المانيا حول مدى صدق وثبات هذا العلم النامى ومجاله وأمكانية تطبيقه . وبعيدا عن هذا الجدل ، طورت صياغة لعلم اجتماع المعرفة كانت ايذانا بنقله داخل سياق سوسيولوجى أكثر ضيقا ، وبها قدم العلم الى العالم الناطق بالأنجليزية، تلك الصياغة التى قدمها كارل مانهايم Karl Mann-heim . لذلك نجد علماء الاجتماع اليوم يفكرون فى علم اجتماع المعرفة فى ضوء الصياغة التى قدمها مانهايم . كانت أعمال مانهايم أقل تأثرا بالأفكار الفلسفية اذا قورنت بأعمال شيللر ، ومن ثم أصبح من أكثر الشخصيات ملاءمة وانسجاما مع علماء الاجتماع حتى وان كانوا نقادا لأعماله أو أقل اهتماما بمدخله .

لقد حقق فهم مانهايم لعلم اجتماع المعرفة مالم يحققه شيللر ، يرجع ذلك ببساطة الى نديته للماركسية فى كثير من أعماله . فالمجتمع فى نظره لايحدد فقط شكل أو مظهر الفكر الانسانى بل يحدد مضمونه ومحتواه أيضا ، بأستثناء الفكر الرياضى وعلى الأقل بعض أجزاء من العلوم الطبيعية . لذلك فان علم اجتماع المعرفة يصبح منهجا ايجابيا ووضعيا لدراسته كل جوانب الفكر الانسانى[١٧] .

عنى مانهايم بصفة خاصة بظاهرة الأيديولوجيا Ideology .و فى هذا الصدد ، ميز مانهايم بين المفهومات أو التصورات الخاصة Particular والشمولية Total والعامة General للأيديولوجيا ، على اعتبار أن التصور الخاص يشير الى الأيديولوجيا على أنها تكون شريحة أو قطاعا فقط من الفكر المعارض أو المناوىء، بينما يشير التصور الشمولى اليها على أنها تشكل الفكر المعارض برمته (مثل مفهوم الوعى الزائف عند ماركس) ، فى حين يشير التصور العام الى الأيديولوجيا على أنها لاتميز الفكر المعارض فحسب بل على أنها تميز فكر الفرد ذاته . عند مستوى هذا التصور العام للأيديولوجيا يصل علم اجتماع المعرفة عند مانهايم - أى تصور أن ليس هناك فكر انسانى ، فيما عدا ماذكرناه من أستثناءات ، يكون بمنأى عن المؤثرات الأيديولوجية فى سياقه الاجتماعى . هكذا حاول مانهايم أن يوسع من نطاق نظرية الأيديولوجيا ، ومن ثم حاول أن يجرد مشكلتها المحورية من سياق الأستخدام السياسى ، وأن يعالجها كما لو كانت مشكلة عامة فى علم الاجتماع التاريخى والمعرفى أو الأبستمولوجى .

وعلى الرغم من أن مانهايم لم يشارك شيللر فى طموحاته الوجودية ، الا أنه أيضا لم يكن راضيا عن الأيديولوجية الكاملة التى كاد فكره أن يقوده اليها . لذلك نراه يصك مصطلح « العلاقية أو الأرتباطية Relationism» كتمييز بالتضاد للنسبية، يشير به الى المنظور الأبستمولوجى لعلم اجتماع المعرفة - لا كمحاولة لأخضاع الفكر للنسبية السوسيوتاريخية ، بل كأدراك واع بأن المعرفة يجب أن تكون دائما معرفة من وضع معين . وهنا يبدو تأثير

ديلسى فى هذا الجانب من فكر مانهايم على درجة كبيرة من الأهمية ، حيث تحل مشكلة الماركسية عن طريق أدوات الأتجاه أو النزعة التاريخية . لقد اعتقد مانهايم أن المؤثرات الأيديولوجية ، وان كان من غير الممكن اقتلاعها من جذورها ، الا أنه بالأمكان تخفيف وطأتها عن طريق التحليل الدقيق والمنظم لأكبر عدد ممكن من الأوضاع ذات الأساس أو الأرضية الاجتماعية . وبعبارة أخرى ، يصبح موضوع الفكر أكثر وضوحا وبأستمرار عن طريق تراكمية المنظورات المختلفة بشأنه . وهنا تتحدد المهمة التى يضطلع بها علم اجتماع المعرفة ليصبح معينا على درجة كبيرة من الأهمية فى محاولة البحث عن أى فهم صحيح للأحداث الأنسانية .

لقد أعتقد مانهايم أن الجماعات الاجتماعية المختلفة تتغاير كثيرا فى مدى قدرتها على تجاوز وضعها أو مكانتها الضيقة . ومن ثم وضع جل أمله فى فئة المثقفين المتحررين أجتماعيا Socially Unattached Intelligentsia تلك الفئة المنفتحة التى تتحرر نسبيا من مصالح الطبقة . كما أكد مانهايم على قوة « الفكر اليوتوبى Utopian » الذى – شأنه فى ذلك شأن الأيديولوجيا – ينتج أو يقدم صورة مشوهة ومشوشة للواقع والحقيقة الاجتماعية ، والذى – على العكس من الأيديولوجية – يمتلك دينامية ملحوظة لتحويل الواقع والحقيقة الى الصورة التى يرسمها لهذه الحقيقة (١٨) .

هكذا أخذ مانهايم على عاتقه مهمة تعميم التفسير المركسى بعد أن يخلصه من عناصره الجدلية ، لذلك حاول أن يحول ما كان يعتبره ماركس وسائل لمهاجمة الخصوم بصفة أساسية الى أداة عامة للتحليل . لقد أراد مانهايم أن يبتكر أداة يمكن أن تستخدم بكفاءة فى تحليل الماركسية وغيرها من أنساق فكرية مختلفة . وفى الوقت الذى جذبت فيه الصياغات الماركسية الأنتباه الى ما تقوم به الأيديولوجية من وظيفة للدفاع عن الامتيازات الطبقية وأثبات زيف الأفكار التى نشأت عن الوضع الطبقى المميز للمفكرين البورجوازيين والأطاحة بها ، كانت أفكار ماركس فى نظر

الماركسيين أفكارا صادقة وغير متحيزة لكونها تعبيرا عن الطبقات التى ليس لها مصالح مميزة لتدافع عنها . ان المدافعين عن ابقاء الوضع الراهن لديهم كما يقول ماركس وعيا زئفا ، أما نقادهم يكونون بحكم انتسابهم الى الطبقة العاملة الناشئة بمنأى عن هذه التأثيرات الهدامة ، وبالتالى يكونون أكثر ميلا للوعى الحقيقى أو للحقيقة التاريخية غير المشوهة . وعلى العكس من ذلك ، سمح التوجه المانهايمى بأمكانية أن تكون كل الأفكار – حتى الحقائق – مرتبطة وبالتالى متأثرة بالموقف الاجتماعى والتاريخى الذى نشأت من خلاله . ان أعترافه بحقيقة أنتساب أى مفكر لجماعات خاصة فى المجتمع – بمعنى أنه يشغل مكانة معينة ويتمثل أدوارا معينة – هو أهم ما صبغ نظرته بصبغة معينة . فالأفراد لايواجهون العالم من حولهم من مستويات مجردة لعقل متأمل بذاته ، ولايفعلون ذلك ككائنات منعزلة عن بعضها البعض ، بل على العكس من ذلك يعملون مع بعضهم البعض وضد بعضهم البعض ، فى جماعات متنوعة التنظيم . وهم عندما يفعلون ذلك يفكرون مع بعضهم البعض وضد بعضهم البعض [١٩] .

من هنا ، عرف مانهايم علم اجتماع المعرفة كنظرية فى التحديد الاجتماعى أو الوجودى للفكر . حيث يرى أن كل الأفكار وكل المعارف ترتبط بموقع ما ، وبدرجات متفاوتة ، داخل البناء الاجتماعى والعملية التاريخية . وفى أوقات معينة تستطيع جماعات خاصة أن تتوصل الى فهم للظاهرة الاجتماعية أكثر من جماعات أخرى ، لكن ليس هناك جماعة تصل الى فهم كامل للظاهرة . ومع ذلك عبر مانهايم فى بعض الأوقات عن أمله فى أن يتوصل المثقفون المحايدون الى منظور موحد متحرر من التحديد أو الحتمية الوجودية . أما مهمة علم اجتماع المعرفة فتتمثل فى نظره فى تأكيد العلاقة الأمبيريقية بين وجهات النظر الفكرية والأوضاع البنائية والتاريخية .

ومنذ البدايات الأولى لظهورها ، واجهت دعوى مانهايم الأساسية بالعديد من الانتقادات ، خاصة من حيث أنها أسلمت الى نسبية عامة وعالمية . فقد

قيل أن فكرة النسبية – أو الأرتباطية والعلاقية Relatioism كما كان مانهايم يفضل أن يسميها بذلك – فكرة متناقضة فى ذاتها لأنها تفترض مسبقا كونها مطلقة . وأن كل ألوان الحقيقة تكون بالتالى نسبية ، فكيف يمكن لفكر مانهايم أن يكون أستثناء لينأى عن هذا التحديد ؟

من المؤكد أن مانهايم لم يكن ليعرض نفسه لمثل هذا الهجوم ، وبخاصة فى كتاباته المبكرة . ومع ذلك يبدو أنه لم يقصد أن يضمن «التحديد الوجودى» أى معنى من معانى الحتمية أو التحديد الشامل بحيث لايدع أى مجال لفحص الأفكار فى ضوء اعتبارات وعوامل أخرى . لقد قرر وبوضوح أن المعيار النهائى للصدق والكذب فى العلوم الاجتماعية وفى أى مجال آخر يتمثل فى فحص الموضوع ، وأن علم اجتماع المعرفة لايمكن أن يكون بديلا لهذا المعيار . وعلى أية حال ، وبغض النظر عن التعليقات التى ظهرت حول أوجه القصور النظرية والمنهجية التى أكتنفت دعوى مانهايم ، الا أنه من المؤكد أنه خلف وراءه عدد كبير من الدراسات الواقعية لموضوعات مثل « الفكر المحافظ » ، والمنافسة كظاهرة ثقافية ، مما قد يعتبره الكثيرون – حتى نقدته – من أهم أسهاماته [٢١] .

لقد كان هدفنا مما سبق هو أن نشير الى أهم السمات التى تميز تصور شيللر لعلم اجتماع المعرفة ، ذلك التصور الذى نميل الى تسميته بالتصور المعتدل ، وتصور مانهايم للعلم والذى نميل فى المقابل الى وصفه بالتصور الراديكالى . ويهمنا أن نشير هنا الى أن التطورات اللاحقة لعلم اجتماع المعرفة كانت – والى حد بعيد – عبارة عن انتقادات أو تعديلات لهذين التصورين السابقين . وكما أشرنا الى ذلك من قبل ، استمرت صياغة مانهايم لعلم اجتماع المعرفة لتضع الأطار المرجعى لهذا العلم الجديد على نحو محدد وبخاصة فى علم الاجتماع الناطق بالانجليزية .

ثانيـا : فى فرنســا :

تشكل اسهامات دور كايم فى علم اجتماع المعرفة جزءا صغيرا نسبيا من

أعماله السوسيولوجية . وعلى الرغم من أن دعاويه فى هذا المجال كانت قد أمتزجت ببعض التأملات الأبستمولوجية مما دفع بعض المتخصصين فى هذا المجال الى التشكك فى أهمية اسهاماته ، الا أنه من المؤكد أن دور كايم قام بأكثر الأعمال الحيوية والرائدة فى علم اجتماع المعرفة . ففى محاولته لتأكيد الأصل والوظيفة الاجتماعية للدين والأخلاق والقيم، وفى محاولته شرح كلا منها كأشكال مختلفة للتمثلات الجمعية Collective Representations خلص دور كايم الى تفسير اجتماعى مماثل للأشكال الأساسية للتصنيف المنطقى وللمقولات الأساسية للفكر ذاته .

حاول دور كايم أن يفسر الأصول الزمانية والمكانية للتصنيف فى المجتمعات الأمية البدائية ، وخلص الى أن هذه التصنيفات ترتبط ارتباطا وثيقا بالتنظيم الاجتماعى لهذه المجتمعات . كانت أولى هذه التصنيفات تصنيف الناس وتصنيف موضوعات العالم الطبيعى التى تصورها كأمتداد للتصنيف الاجتماعى الموجود أو القائم أصلا فى هذه المجتمعات . فكل الحيوانات وكل الأشياء والموضوعات الطبيعية تصنف كما لو كانت تنتمى لعشيرة أو بدنة أو جماعة قرابية أو سكنية دون أخرى . كما ذهب الى أنه وأن أصبحت التصنيفات العلمية منفصلة الى حد كبير عن أصولها الاجتماعية، الا أن أساس الطريقة التى تصنف بها الأشياء «كما لو كانت تنتمى الى نفس العائلة» لايزال يكشف عن الجذور الاجتماعية الأصلية للفكر التصنيفى .

وفى آخر وأهم أعماله ، أعنى كتابه «الأشكال الأولية للحياة الدينية The Elementary Forms of Religious Life, 1912» أرتد دور كايم الى هذه الأفكار المبكرة ، محاولا تقديم تفسير مقنع لكل المقولات الأساسية للفكر الانسانى وخاصة مقولة الزمان والمكان . ان هاتين المقولتين لاتتناقلان – على حد تعبيره – داخل المجتمع فحسب ، بل يعدان من قبيل الابتكارات الاجتماعية . ان المجتمع هو العامل المحدد لنشأة الفكر المنطقى بتشكيله وصياغته لهذه المقولات . فالتنظيم الاجتماعى للمجتمع البدائى يعد بمثابة

النموذج بالنسبة للتنظيم المكانى للعالم المحيط به . وبالمثل ، فان تقسيمات الزمن الى ساعات وأيام وأسابيع وشهور وسنوات تتلاءم مع الحدوث المرحلى للشعائر والاحتفالات والأعياد والطقوس . ذلك الحدوث الذى يمثل « تقويما يعبر عن أيقاع النشاطات الجمعية ، ويعمل فى الوقت ذاته على تأكيد ما لهذه النشاطات من انتظام »[٢٢] .

لكن سرعان ما أنتقدت هذه الأفكار الدوركايمية : فلقد قيل مثلا أن دور كايم قلل كثيرا من أهمية أيقاع الظواهر الطبيعية فى الوقت الذى غالى فى تأكيده على الايقاعات الاجتماعية . كما ذهب كلود ليفى شتراوس Claude Levi-Strauss الى أن المجتمع « لايمكن أن يوجد بدون رمزية ، وأن دور كايم بدلا من أن يوضح كيف يمكن للتفكير الرمزى أن يجعل الحياة الاجتماعية ضرورية وممكنة ، نراه وقد حاول العكس على حد تعبير شتراوس ، بمعنى أن يجعل الرمزية نتاجا اجتماعيا بحتا .... ان علم الاجتماع لايستطيع أن يفسر الأصول الأولى للتفكير الرمزى ، ولكنه يستطيع فقط أن يأخذ به كمسلمة بديهية فى الانسان »[٢٣] .

بيد أنه على الرغم من أن دور كايم لم يكن موفقا فى توضيح الأصول الاجتماعية لكل مقولات الفكر ، الا أنه من الأهمية بمكان أن نعترف باسهاماته الرائدة فى دراسة علاقة الأرتباط بين أنساق فكرية معينة وبين أنساق بعينها للتنظيم الاجتماعى . ان هذا الأسهام بصفة خاصة ، وبغض النظر عن ما تضمنته كتاباته من دعاوى أبستمولوجية خلافية ، كان له أكبر الأثر فى التطورات اللاحقة لعلم اجتماع المعرفة . لذا نجد مارسيل جرانت Marcel Granet عالم الصينيات الشهير يستخدم أدلة دور كايم فى محاولته ربط مفاهيم الزمان والمكان فى المجتمع الصينى القديم بعوامل اجتماعية مثل التنظيم الأقطاعى القديم والتحولات الأيقاعية لتمركز وتخلخل نشاطات الجماعة . كذلك جدد كل من جان هاريسون Jane Harrison وفرانسيس كورنفورد Francis Cornford الدراسات الكلاسيكية يتتبع الأفكار الدينية والفلسفية اليونانية وربطها بأصولها

الاجتماعية فى شعائر التكريس القبلية وبناء العشيرة فى القبائل اليونانية القديمة . وأخيرا حاول موريس هاليفاكس Maurice Halbwachs أن يوضح كيف أن النشاطات العقلية الفطرية والخاصة كالأحلام والذكريات تحتاج في تنظيمها الى اطار مرجعى ثابت فى حياة الجماعة التى يشارك فيها الأفراد [٢٤] .

وشأنه فى ذلك شأن دور كايم ، أعزى جرانيه Granet قدرا كبيرا من الأهمية الى اللغة كعامل محدد للمفاهيم وأنماط التفكير . لقد أوضح كيف أن اللغة الصينية لم تكن مزودة أو معدة لتشير الى مفاهيم أو لتحليل أفكار أو لتقديم مذاهب على نحو منطقى استطرادى . فقد ظلت بمنأى عن التحديد الشكلى والصورى . ان الكلمة الصينية لاتؤكد أو تثبت فكرة بدرجة محددة من التجريد والعمومية ، بل تستحضر تركيبة غير محدودة من صور خاصة . لذلك ليست هناك كلمة تحدد ببساطة معنى « الرجل المسن» . هناك فقط عدد لايستهان به من كلمات تصور جوانب مختلفة من الشيخوخة أو كبر السن ، مثل "Ki" التى تشير الى كل من بحاجة الى تغذية أفضل ، وكلمة "K ao" أى أولئك الذين يعانون من ضيق التنفس وهكذا . وتحتوى مثل هذه الاستدعاءات المحسوسة كما ضخما من صور مشخصة وملموسة مماثلة عن تفاصيل وجزئيات نمط الحياة التى يحياها كبار السن : مثل أولئك الذين يجب ابعادهم من الخدمة العسكرية ، وأولئك الذين يجب أن نقدم لهم وبانتظام خدمات الدفن والجنازة ، والذين لهم الحق فى استخدام « العكاز » ... الخ . وتمثل هذه الصور قليل من كثير مما تستحضره الكلمة "Ki" والتى تتطابق مع فكرة شبه مفردة عن كبار السن (٦٠ – ٧٠) سنة ومن ثم فالكلمات والجمل ذات طابع مشخص ورمزى تماما [٢٥] .

ومثلما كانت اللغة محسوسة ومصورة ، كانت أغلب الأفكار العامة فى الفكر الصينى القديم هى الأخرى مشخصة ومحسوسة لايمكن مقارنة أى منها بأفكارنا المجردة . لذا فلا المكان ولا الزمان يمكن تصورهما بطريقة

مجردة . فالزمن مثلا يتواصل ويتتابع عن طريق دوائر فهو دائرى ، أما المكان فيأخذ شكل المربع ، والأرض وهى ذات شكل مربع تنقسم بدورها الى مربعات أصغر فأصغر ، وأسوار المدن وحوائطها والحقول والمعسكرات يجب أن تكون على شكل مربعات ، كما أن المعسكرات والمبانى يجب أن تخطط عن طريق قائد شعائرى . أما تكتيكات ووسائل تقسيم المكان وادارته – مثل المسح وتطوير المدينة والفنون المعمارية والجغرافيا السياسية – والتصورات الجيومترية Geometrical فكلها أمور ترتبط بمجموعة من التنظيمات الاجتماعية . فهى مثلما تتلاءم مع تجمعات مرحلية ، فانها تدعم وتؤكد من جديد الرموز التى تمثل المكان فى كل جزئياته ، فهى تفسر شكله المربع وطابعه الهرمى غير المتجانس ، ذلك التصور الخاص بالمكان والذى لم يكن ليظهر الا فى المجتمع الأقطاعى .

وعلى الرغم من أن جرانيه كان قد رسخ الأسس الاجتماعية للتحديد المشخص لكل من الزمان والمكان ، الا أنه لم يفصح عن تعامله مع معطيات يمكن مقارنتها بالتصورات والمفاهيم الغربية . لقد أهتم فقط بالتصورات التقليدية والطقوسية والسحرية ، وقارن بينها وبوضوح وبين أفكارنا الفنية والعلمية الواقعية . لقد أكدت الممارسات الواقعية على أن الصينيين لم يعملوا وفق الافتراض القائل بأن الزمن دائرى وأن المكان مربع . ذلك أنه عندما وضعت مجالات النشاط والفكر موضع الاهتمام والمقارنة أثير تشكك حول حدوث هذا الأنقسام الجذرى لأنساق التصنيف والمقولات أو وقوعه ، بمعنى أن لايكون هناك قاسما مشتركا أعظم للفكر والتصور . لقد برهن جرانيه على وجود فروق واختلافات كيفية فى هذه المفاهيم بين بعض السياقات المعينة وليس فى داخلها . لقد كشفت أعماله عن وجود مراكز مختلفة للأهتمامات الفكرية فى هذين المجالين وفى المجال الشعائرى ، وعن وجود اختلافات جوهرية فى الآراء ووجهات النظر ، ولكن لم تكشف عن وجود فجوات واسعة فى المجالات الأخرى.

ثالثا - الأسهامات الامريكية فى تطور علم اجتماع المعرفة :

أشرنا الى أن علم اجتماع المعرفة نظام معرفى متميز ظهر أول ما ظهر فى المانيا وفرنسا ، فى الوقت الذى لم يجذب فيه اهتمام علماء الاجتماع فى الولايات المتحدة لدراسة موضوعاته الا خلال العقود القليلة الماضية .

فمنذ عهد اليونان الأوائل ، وجدت فى أوروبا أبستمولوجيا (أى نظرية للمعرفة) مسيطرة كتقليد فلسفى ينعكس بطريق أو بأخر فى فهم - وحتى ضبط - الوجود الانسانى الفردى والجمعى . لقد أثر هذا التقليد الفلسفى فى علم اجتماع المعرفة ، بما فى ذلك مانهايم نفسه . غير أن هذا التقليد لم يجد الوقت ولا الفرصة السانحة للتطور فى الولايات المتحدة : تلك القارة الواسعة ، ذات الموارد الطبيعية الهائلة ، والاقتصاد الريفى ، والتكنولوجيا المتطورة ، والرفاهية والرواج الاقتصادى السريع مصحوبا بأيديولوجية عدم التدخل الحكومى ، وتنوع سكانى وسلالى وقومى واسع ، ومشكلات التفرقة العنصرية ، والتمويل الموحد ، والمغريات المالية والسياسية المتاحة أمام المفكرين ، والنظم الديموقراطية ، والتحرر من الاشتراك أو التورط مع البلدان الأوروبية ، الى جانب العديد من العوامل الأخرى التى أستوعبت الطاقات الفكرية للمفكرين الأمريكان ، والتى أجبرتهم على تركيز اهتمامهم على الحقائق المادية الملموسة للوجود الفيزيقى . كل هذه الأمور والمشكلات لم تترك مجالا للأهتمام بأنساق القيم أو بالفكر الفلسفى . هذا وفى الوقت الذى كانت توجد فيه علاقة ما - ولو بعيدة الا أنها حقيقية - بين الفلسفة وعلم اجتماع المعرفة فى أوروبا ، لم تكن مثل هذه العلاقة موجودة فى امريكا ، بل عنى علم اجتماع المعرفة فيها - مثلما عنى العلم الأب (علم الاجتماع) بدراسة الظواهر التى يمكن قياسها فى الحياة الاجتماعية . لذا كانت موضوعات مثل التصويت أو الاقتراع ، وعمليات الدعاية ، وتكوين الرأى العام ، ووسائل الأتصال وغيرها هى الموضوعات الغالبة على مجالات الاهتمام . وفى

هذا الصدد ، يقرر ميرتون أنه « على الرغم من أن كلا من علم اجتماع المعرفة والبحث في وسائل الاتصال الجماهيرى نما وتطور على نحو مستقل عن الآخر ، الا أنه يمكن اعتبارهما كما لو كانا نوعين من أصل البحث الذى يعنى بدراسة العلاقة بين البناء الاجتماعى والاتصال »[٢٧] .

ويقدم لنا روبرت ميرتون صورة أكثر شمولا للموقف الامريكى من علم اجتماع المعرفة ، عندما يذكر أن الفكر الامريكى كان أكثر استقبالا لعلم اجتماع المعرفة لأنه تعامل على نطاق واسع مع مشكلات وتصورات ومفاهيم ونظريات كانت أكثر صلة بالموقف الاجتماعى الامريكى المعاصر ، ولأن المجتمع الامريكى أصبح يتميز فى الوقت الراهن بخصائص مماثلة للمجتمعات الأوربية التى نمى وتطور علم اجتماع المعرفة فى أحضانها . يقول ميرتون :

« إن علم اجتماع المعرفة اتخذ شكلا ملائما تحت تأثير مجموعة الظروف الاجتماعية والثقافية المتعددة . فمع تزايد الصراع الاجتماعى واختلافات القيم واختلافات القيم وتعدد اتجاهات الفكر وأنماطه الى الحد الذى حجبت فيه هذه الاختلافات ما كان لها من توجهات مشتركة وعامة ولم يقتصر الأمر على حد تطوير عوالم جد مختلفة للبحث ، بل كان وجود أى عالم من شانه أن يتحدى ثبات ومشروعية العوالم الأخرى . ولقد أدى هذا التساوق فى الوجود بين هذه المنظورات والتفسيرات المتصارعة داخل نفس المجتمع بدوره الى عدم الثقة المتبادل بين الجماعات . وفى خضم هذا التشكك وعدم الثقة لم يعد يتطلب من المرء أن يبحث فى محتوى الاعتقاد أو الحكم ليحدد ما اذا كان صادقا أم كاذبا ، كما لم يعد المرء يواجه هذه الأحكام بالشاهد أو الدليل المناسب ، بل يقدم تساؤلات جديدة تماما حول ما الذى حدث لكى يكتب لهذه الآراء أو وجهات النظر الوجود والبقاء . لقد أصبح الفكر موظفا ، كما أضحى الفكر يفسر فى ضوء مصادر ووظائف سيكولوجية أو اقتصادية

أو اجتماعية . وبوجه عام . حدث ذلك النمط من توظيف الفكر عندما أصبحت القضايا مشكوك فيها أو غير محتملة التصديق أو غامضة أو متحيزة بالدرجة التى لم يعد المرء يحتاج لأن يبحث فى شاهد أو دليل يدعمها أو يدحضها ، بل يحتاج فقط لأن يدافع عن دوافعها وأسبابها . لقد فسرت هذه القضايا والأحكام أو نسبت الى مصالح خاصة أو دوافع غير مقصودة أو منظورات محرفة ومشوهة أو أوضاع اجتماعية ... الخ . ولقد أقتضى الحال الى تبادل الاتهامات والهجوم أو التعدى على الخصوم فيما يتعلق بالفكر الشعبى ، أما بالنسبة للفكر الأكثر اتساقا فقد أدى الأمر الى « تحليل أيديولوجى متبادل » ، وفى كلا المستويين تزايدت الفوضى وأنعدام الأمن على المستوى الجمعى [٢٨] .

والحقيقة ، كان روبرت ميرتون R. Merton من أكثر علماء الاجتماع الامريكان أهمية فى جذب المزيد من الاهتمام نحو العلم الجديد . لقد كانت مناقشته وعرضه لعلم اجتماع المعرفة – التى أمتدت على طول فصلين من كتابه – بمثابة مقدمة مفيدة للمجال بالنسبة لعلماء الاجتماع الامريكان الذين أبدوا أهتماما به . لقد شيد ميرتون مخططا لعلم اجتماع المعرفة ، أعاد فيه تأكيد وعرض قضاياه الأساسية فى صورة مكثفة مركزه ومتسقة منطقيا . حاول ميرتون فى عرضه الشيق أن يحقق التكامل بين مدخل علم اجتماع المعرفة بالنظرية البنائية الوظيفية ، كما طبق مفهوميه « الوظيفة الظاهرة » و « الوظيفة الكامنة » على المجالات الفكرية ، وفى التمييز بين الوظائف المقصودة والواعية للأفكار وبين الوظائف غير المقصودة وغير الواعية لها . وفى الوقت الذى ركز فيه ميرتون على أعمال مانهايم باعتباره عالم اجتماع معرفى بحق ، أكد على أهمية مدرسة دور كايم وأعمال سوروكين . ولعله من الجدير بالذكر هنا أن نشير الى أن ميرتون كان قد فشل وبوضوح فى أن يرى مدى ملاءمة علم اجتماع المعرفة لبعض

التطورات التى لحقت علم النفس الاجتماعى فى امريكا مثل نظرية الجماعة المرجعية التى ناقشها فى أجزاء متفرقة من أعماله .

وقد يكون من الملائم هنا أن نعرض النموذج الذى قدمه ميرتون لتحليل علم اجتماع المعرفة ، وذلك على النحو التالى [٢٢] :

نموذج تحليلى لعلم اجتماع المعرفة

(١) أين يقع الأساس الوجودى للنتاجات العقلية ؟

أ- الأسس الاجتماعية : الوضع الاجتماعى ، الطبقة ، الجيل ، الدور المهنى ، نمط الأنتاج ، بناء الجماعة، (جامعة - بيروقراطية - فرق دينية - أكاديميات - أحزاب سياسية) ، المجتمع ، الموقف التاريخى ، المصالح والاهتمامات ، النسب العرقى ، الحراك الاجتماعى ، بناء القوة ، العمليات الاجتماعية (التنفس - الصراع ... الخ) .

ب - الأسس الثقافية : القيم ، الروح ، مناخ الرأى ، نمط الثقافة ، عقلية الثقافة .

(٢) ماهى النتاجات العقلية التى يمكن تحليلها تحليلا سوسيولوجيا ؟

أ- مجالات كل من : المعتقدات الأخلاقية ، الأيديولوجيات ، الأفكار ، مقولات الفكر ، الفسلفة ، العقائد الدينية ، المعايير الاجتماعية ، العلم الوضعى ، التكنولوجيا ... الخ .

ب - جوانب التحليل : اختيارها (مركز الاهتمام) ، مستوى التجريد ، الأفتراضات المسبقة (ما الذى يؤخذ كمعطيات ، وما الذى يؤخذ كموضوعات جديرة بالبحث) ، المضمون أو المحتوى التصورى ، أنماط التحقق ، أغراض النشاط الفكرى وموضوعاته .

(٣) كيف ترتبط النتاجات العقلية بالأساس الوجودى ؟

أ- فى علاقات وظيفية أو سببية : الجبرية ، العلة والسبب ، الأرتباط ، الظرف أو الشرط الضرورى ، التشريط ، الاعتماد الوظيفى المتبادل ، التفاعل الاعتماد أو التبعية .

ب - العلاقات الرمزية أو العضوية أو الهادفة : الأتساق والتطابق ،

الأنسجام ، الترابط ، الوحدة ، الأتفاق ، التعبير ، التحقق ، التعبير الرمزى ، الكيانات البنائية ، الترابط الداخلى ، التكامل المنطقى ، وحدة المعنى ... الخ.

ج – مصطلحات غامضة لتحديد العلاقات : التوافق ، الأنعكاس ، الأرتباط ب ، العلاقة الوثيقة ب ... الخ .

(٤) لماذا ؟ الوظائف الظاهرة والكامنة التى تعزى الى هذه النتاجات العقلية المشروطة وجوديا :

أ– للأبقاء على القوة ، لتدعيم الثبات ، للتوجيه ، الأستغلالى ، العلاقات الاجتماعية الواقعية الغامضة ، الأمداد بالدافعية ، توجيه السلوك فى مسارات وقنوات معينة ، تحويل النقد ، تحويل الكراهية ، ضبط الطبيعة ، تنسيق العلاقات الاجتماعية ... الخ .

(٥) متى يمكن تحقيق العلاقات بين الأساس الوجودى والمعرفة ؟

أ– النظريات التاريخية (المرتبطة بمجتمعات وثقافات خاصة) .

ب – النظريات التحليلية العامة .

وهناك بطبيعة الحال مقومات أخرى أضافية لتصنيف وتحليل الدراسات التى تندرج تحت علم اجتماع المعرفة لايمكن عرضها فى هذا المقام . لذلك فان المشكلة الرئيسية المرتبطة بنتائج ومتضمنات المؤثرات الوجودية على المعرفة فيما يتعلق بالمكانة السوسيولوجية لهذه المعرفة تثير منذ البداية حلولا خلافية نتصور أن علم اجتماع المعرفة هو بالضرورة نظرية سوسيولوجية للمعرفة ، تتدرج من الدعوى القائلة بأن أصل الفكر ونشأته ليس له علاقة ضرورية بصدقه وثباته ، الى النسبية المتطرفة التى تزعم أن الحقيقة مجرد « وظيفة » للأساس الاجتماعى والثقافى ، أى أنها تعتمد على الأجماع والأتفاق الاجتماعى فقط ، وبالتالى فان أى نظرية للحقيقة تتقبل ثقافيا تدعى أن لها صدق يساوى ما للنظريات الأخرى [٣٠]

نعود مرة أخرى الى محاولتنا تتبع اسهام الفكر الاجتماعى الامريكى تطور علم اجتماع المعرفة . وفى هذا الصدد - يمكن لنا القول بأن أعمال كبار البراجماتين الامريكين - من أمثال بيرس Peirce وجيمس James وديوى Dewey -تزخر بالعديد من الأدلة والشواهد التى تشير الى علم اجتماع المعرفة . فبالقدر الذى تؤكد فيه النزعة البراجماتية على العملية العضوية التى تربط كل فعل للفكر بالسلوك الأنسانى ، وترفض بالتالى الاعتراف بأى تمييز بين التفكير والفعل أو السلوك سبق وأن أكدته أغلب الفلسفات الكلاسيكية ، فانها - أى النزعة البراجماتية - بذلك تكون قد مهدت الطريق الى الاهتمام بالروابط والعلاقات السوسيولوجية بين الظروف والشروط الاجتماعية وبين العمليات العقلية . وأيضا ، طالما أكد البراجماتيون على أن الفكر بطبيعته يرتبط بالموقف الاجتماعى الذى ينشأ فيه ، فأنهم بذلك كانوا قد وضعوا أساس البحث فى علاقة المفكر بالجمهور كذلك ، طالما أن هؤلاء البراجماتيين يرفضون وجهة النظر التقليدية التى بمقتضاها يتميز موضوع الفكر تمييزا قاطعا عن الذات المفكرة ، ويؤكدون فى الوقت نفسه على التفاعلات الوثيقة بين الذات والموضوع ، فانهم بذلك كانوا قد مهدوا الطريق لأسهامات امريكية أكثر خصوصية فى مجال علم اجتماع المعرفة (٣١) .

والحقيقة ، لم تكن الفلسفة البراجماتية تمثل الاتجاه الفكرى الوحيد الذى أثر فى تطور علم اجتماع المعرفة . فقد تبنى البحث التاريخى الامريكى (ممثلا بصفة خاصة فى أعمال تشارلز بيرد Clarles A. Beard ، وفيرنون بارينجتون Vernon L. Parrington عددا من توجهات علم اجتماع المعرفة الأوروبى وبخاصة فى تنوعاتها الماركسية ، فى محاولة منه لتطوير منظورات جديدة للسياسات والأداب الامريكية تربط الاتجاهات الفكرية بالمصالح الاقتصادية والظروف الاجتماعية . ان كثيرا من هذه التوجهات كان لها أثر غير مباشر على علم الاجتماع الامريكى . ومن ناحية أخرى كان لكل من ثورشتاين فبلن Thorstein Veblen ، وجورج هربرت ميد

George Herbert Mead ، تأثيراتهما الواضحة والمباشرة على علم اجتماع المعرفة فى امريكا .

لقد كانت تأكيدات فبلن على عادات الفكر كنتاج لعادات الحياة ، وعلى اعتماد أنماط الفكر على تنظيم المجتمع المحلى من الأمور الواضحة التى لاتقبل أية مناقشة . هذا الى جانب ما بذله من جهد منظم لربط أنماط الفكر وأساليبه بالأدوار والأوضاع المهنية للأفراد . حيث يشير الى أن « نظام أو خطة الفكر أو المعرفة فى معظم جوانبهما ليس الا ترديدا وترجيعا عكسيا لنظم وخطط الحياة بوجه عام»(٢٢) . لذلك نجد أن المشتغلين بمهن تجارية ومالية يميلون الى تطوير أساليب للفكر تختلف تمام الاختلاف عن تلك التى يميل الى تطويرها المشتغلون بمهن صناعية . كما أن الأساليب الواقعية والخرافية للتفكير تجد لها من يتابعها من بين جماعات الأفراد الذين يشغلون أوضاعا مختلفة فى البناء الاجتماعى والعملية الاقتصادية . وأكثر من ذلك فان ما تضمنه كتاب فبلن عن « التعليم العالى فى امريكا Higher Learning in America, 1918 » من آراء وأفكار جدلية كانت أسهاما واضحا من جانبه للدراسة السوسيولوجية حول تنظيم وتوظيف الجامعة الامريكية .

وأخيرا ، كانت النزعة السلوكية الاجتماعية عند جورج هربرت ميد بتأكيدها على أن العقل ليس الا نتاج اجتماعى وذو أصل اجتماعى ، مصدرا وفر الأساس النفسى الاجتماعى لبعض دعاوى المنظرين السابقين . لقد ذهب ميدالى أن الأتصال يمثل حجر الزاوية لفهم طبيعة العقل . فالعقل ينشأ ، على حد تعبيره ، من خلال الأتصال عن طريق المناقشة أو الأيماءات فى العملية الاجتماعية أو فى سياق الخبرة(٢٣) . ومما هو جدير بالذكر ، أنه وان كانت بعض الأوضاع الأبستمولوجية التى تبناها ميد لم يكتب لها القدر الكافى من القبول ، الا أنه من الصعوبة بمكان أن تنكر دعواه القائلة بأنه اذا كانت هناك محددات أخرى للفكر غير المجتمع فانها لاتستطيع بناء العقل الا من خلال تدخل أو توسط العلاقات الاجتماعية

التى ترتبط بها بالضرورة .

رابعـا - الاتجاهات المعاصرة فى علم اجتماع المعرفة الامريكى :

ما أن أندمج علم اجتماع المعرفة فى النظرية السوسيولوجية العامة فى كل من أوروبا وأمريكا ، حتى توحد ببعض المجالات البحثية الأخرى بالدرجة التى لم يعد يشار اليه على أنه علم اجتماع معرفة ، خاصة وأنه بدأ يفقد بعض خصائصه الأساسية والمميزة . من هنا كانت اعمال روبرت ميرتون R. Merton وبرنارد باربر Bernard Barber فى علم اجتماع العلم ، وأعمال مارشال T.H.Marshall ، وثيودور كابلاو Theodore Caplow وأوزفالد هال Oswald Hall ، وتولكوت بارسونز T.Parsons وغيرهم من العلماء الباحثين فى علم اجتماع المهن ، بل وجزء كبير من البحوث التى عنيت بدراسة الأدوار الاجتماعية ، كانت كلها مرتبطة - بل ومشتقة فى جانب كبير منها - من توجهات علم اجتماع المعرفة [٣٤] .

لذلك يبدو من الصعب - فى خضم هذا التنوع الواسع للمجالات البحثية التى استخدمت فيها بعض مبادرات علم اجتماع المعرفة - أن نحدد بدقة الخصائص المميزة للتطورات المعاصرة فى علم اجتماع المعرفة فى الولايات المتحدة الامريكية . ومع ذلك ، فان ثمة خاصية واحدة تبدو واضحة هى أنه : فى الوقت الذى أتجه فيه الأهتمام الأوروبى التقليدى الى التركيز على انتاج الأفكار مستندا فى ذلك على أفتراض محورى مفاده أن الفئات والشرائح الاجتماعية المختلفة تنتج أشكالا مختلفة من الأفكار ، كان البحث الامريكى الحديث أكثر اهتماما باستهلاك الأفكار وبالطرق التى من خلالها تستخدم الفئات والشرائح الاجتماعية المختلفة نتاجات فكرية قياسية ونمطية ومقننة . وكما أشار الى ذلك روبرت ميرتون [٣٥] ، شغل علم اجتماع الرأى العام وعلم اجتماع الأتصال الجماهيرى فى الولايات المتحدة المعاصرة المكان الذى كان يشغله علم اجتماع المعرفة .

ومع ذلك ، لاتزال بعض الاسهامات الامريكية الحديثة محدودة بهذا

المجال . اذ نجد محاولات هامة بذلت من أجل حصر ومناقشة التساؤلات والمشكلات المنهجية التي تركها التقليد الأوروبي بلا اجابة شافية . وتمثل كتابات ميرتون في هذا المجال اسهاما بارزا لتنميط المشكلات التي واجهها علم اجتماع المعرفة . ومن بين المحاولات الجادة التي بذلت بشأن التوضيح النظري والمنهجي لعلم اجتماع المعرفة نذكر اسهامات كل من الفيلسوف أرثر تشايلد Arthur Child ، وبعض علماء الاجتماع من أمثال هانز سباير Hans Speier ، وجيرالد دي جراي Gerald Degre ، وكورت وولف Kurt H. wolff ، وفيرنر شتارك Werner stark ، ورايت ميلز C. wright Mills [٣٦] .

لعل من أشهر المحاولات التي بذلت لتخطي الحدود التي وقف عندها مانهايم في تشييده لعلم اجتماع معرفة مقارن ، تلك المحاولة التي قام بها فيرنر شتارك Werner Stark ، الذي تلقى تعليمه في انجلترا والولايات المتحدة . لقد قطع شتارك خطوات بعيدة تاركا وراء ظهره اهتمام مانهايم المحوري بمشكلة الأيديولوجيا . أن مهمة علم اجتماع المعرفة في نظر شتارك لاتقتصر على فضح أو كشف التحريفات الفكرية ذات الأصل الاجتماعي ، بل تختص بالدراسة المنظمة للظروف والشروط الاجتماعية للمعرفة في حد ذاتها . أو ببساطة تمثلت المشكلة المحورية في « سوسيولوجيا الصدق والحقيقة "Sociology of truth" » وليس في سوسيولوجيا الخطأ والزيف Sociology of Error وعلى الرغم من مدخله المتميز ، الا أن شتارك كان أكثر قربا الى مدخل شيللر منه الى مدخل مانهايم ، خاصة في فهمه للعلاقة بين الأفكار وسياقاتها الاجتماعية [٣٧] .

وبالمثل قام تولكوت بارسونز T. Parsons بأجراء تعليقات على علم اجتماع المعرفة ، ولو أن تعليقاته كانت قاصرة على نقده لمانهايم ، ولم يحاول فيها أن يوضح مدى تكامل هذا العلم مع نسقه النظري . اذ من المعروف أن بارسونز ناقش مشكلة دور الأفكار ، كما قام بتحليل المشكلة بمزيد من العمق ولكن في ضوء اطار مرجعي مختلف تماما عن الأطار

المرجعى لعلم اجتماع المعرفة عند كل من شيللر ومانهايم . لذلك يبدو من المخاطرة أن نقول أن كلا من ميرتون وبارسونز لم يحققا خطوات أبعد من علم اجتماع المعرفة كما صاغه مانهايم .

ومن ناحية أخرى ، قدم ثيودور جايجر Theodor Geiger ، الذى كان له تأثير بالغ فى علم الاجتماع الاسكندنافى بعد هجرته من ألمانيا ، جهدا ملحوظا فى محاولة منه لتحقيق التكامل بين علم اجتماع المعرفة ومدخل الوضعية المحدثة Neo- Positivism فى علم الاجتماع العام . لقد عاد جايجر الى المفهوم الضيق للأيديولوجيا بأعتبارها فكر محرف ومعوج اجتماعيا ، وأبقى على امكانية قهر الأيديولوجيا بالألتزام الواعى والحريص بمنطق البحث العلمى . لقد ظل المدخل الوضعى المحدث للأيديولوجيا مستمرا فى الوقت الحديث فى علم الاجتماع الألمانى ، وخاصة فى أعمال أرنست توبيتش Ernst Topitsch ، الذى أكد على الجذور الأيديولوجية لمختلف المذاهب الفسلفية . وبالقدر الذى شكل فيه التحليل السوسيولوجى للأيديولوجيات مبحثا هاما فى علم اجتماع المعرفة كما حدده مانهايم ، كان هناك قدر كبير من الاهتمام به فى كل من علم الاجتماع الأوروبى والأمريكى على حد سواء فى فترة ما بعد الحرب العالمية الثانية .

وتعد أعمال بيتريم سوروكين P.Sorokin [٣٨] من أكثر الأسهامات الامريكية استحقاقا بالذكر والأشارة . لقد استطاع سوروكين ، من خلال مزجه للتقليد الأوروبى المبكر بتأملاته الواسعة النطاق بالطرق الأحصائية الامريكية للبحث ، أن يطور نظرية مثالية لعلم اجتماع المعرفة . فيها رفض سوروكين الأطار التصورى السائد ، والذى نظر الى الطبقات الاجتماعية وغيرها من الجماعات الاقتصادية والاجتماعية الأخرى باعتبارها متغيرات مستقلة فى العلاقة الوظيفية بين الفكر والمجتمع ، وبالتالى نظر الى « العقليات الثقافية Cultural Mentalities » أو « الدعاوى والمقدمات الثقافية Cultural premises » بأعتبارها متغيرات أساسية . لقد حاول سوروكين أن يوضح أن السيطرة أو الغلبة المرحلية لأى من الاتجاهات الثقافية الكبرى -

الفكرية Ideational ، والمثالية Idealistic ، والحسية Sensate – يمكن أن تفسر ذبذبات أشكال المعرفة التى تميز التاريخ . غير أنه على الرغم من أن قضيته كانت تبدو وكأنها تتضمن نوعا من الدور المنطقى ، وعلى الرغم من أن أهمال الجذور الوجودية للفكر كان أمرا يصعب تبريره من منظور ما توصل اليه سوروكين من نتائج ، الا أن اسهامات سوروكين العديدة الى جانب اسهامات تلاميذه فى مجال علم اجتماع العلم وفى شرح فكرة الزمن الاجتماعى ستظل جديرة بالأهتمام والتقدير .

وتمثل دراسة فلوريان زنانيكى Florian Znaniecki حول « الدور الاجتماعى لرجل المعرفة The Social Role of the Man of Knowledge (1940) – شأنها فى ذلك شأن دراسة سوروكين – مزجا مفيدا للتقليد الأوروبى بالأسهامات الامريكية . قدم زنانيكى فكرة « الدائرة الاجتماعية Social Circle » ليعنى بها الجمهور أو العامة الذين يخاطبهم المفكر . ولذلك ربط زنانيكى علم اجتماع المعرفة بحوث الجماهير التى بادرت مدرسة شيكاغو لعلم الاجتماع باجرائها . لقد أوضح زنانيكى أن المفكر – على الأقل فى المجتمعات المتمايزة – لايميل الى مخاطبة المجتمع بأسره بل يخاطب الى حد ما شريحة مختارة فقط من المجتمع أو الجمهور . ان المفكر فى نظره يرتبط بدائرة اجتماعية تتوقع منه أن يعايش وأن يلبى احتياجاتها على أن تضمن له فى المقابل الاعتراف والتأييد . ان رجال الفكر والمعرفة يستبقون حاجات جمهورهم ويواجهون المشاكل التى تستأثر بأهتمام هذا الجمهور فقط ، ومن ثم يمكن تصنيفهم فى ضوء أدوارهم الاجتماعية وجماهيرهم . وهكذا يصبح بالأمكان ان نفهم ظهور بعض الأدوار الاجتماعية الخاصة، كتلك التى يضطلع بها الحكماء والتكنولوجيون والدارسون ،فى حدود الجماهير الخاصة التى يخاطبونها .

وقد يكون من العصب علينا أن نناقش أو حتى نحصى كل الدراسات الامريكية الحديثة التى أسهمت على نحو مباشر أو غير مباشر فى التطور

اللاحق لعلم اجتماع المعرفة ، بل أن ادراكنا لهذه الصعوبة يؤكد استمرار الأهتمام المتواصل ببحث قضاياه ومشكلاته : وحسبنا فى هذا المقام أن نشير الى بعض المجالات البحثية الحديثة في أمريكا والتى تشكل فى مجموعها ما يمكن أن نعتبره علم اجتماع أمريكي للمعرفة . ونذكر هنا، على سبيل المثال لا الحصر «البحوث التى أجريت ولاتزال فى مجال للدور الاجتماعى وسوسيولوجيا العلم والمهن وسوسيولوجيا الأتصال والرأى العام . كذلك نشير الى الدراسات التى عنيت بابراز العلاقة بين المكانة الاجتماعية لجماعات الأقلية وبين أصالة المنظورات الفكرية ، تلك الدراسات التى أسهم فيها فبلن بنصيب وافر ، الى جانب دراسة ملفين سيمان Melvin Seeman والتى تعد مثالا بارزا لهذا النوع من الدراسات . كذلك نجد الدراسات التى عنيت بتاريخ النظريات الفلسفية والسوسيولوجية والتى استخدم فيها اطارا تصوريا أشتق من علم اجتماع المعرفة مثل : دراسة رايت ميلز C. Wright Mills عن البراجماتية [٣٩] . كما نشير هنا الى الدراسات التى ربطت بين أنماط الفكر لدى الاكاديميين الامريكيين وبين بناء ووظائف الأكاديمية الامريكية، مثل دراسة لوجان ويلسون Logan wilson عن « الرجل الأكاديمى Academic Man (1942) » ، ودراسة لازارفيلد Lazarfeld عن العقلية الأكاديمية Academic Mind (1958) » ، ودراسة كابلاو Caplow وماكجى McGee عن « السوق الأكاديمى Academic Marketplace» وبالاضافة الى ذلك ، هناك الدراسات العامة التى أجريت حول السياقات التى يضطلع فيها المثقفون بأدوارهم الخاصة ، مثل دراسة لويس كوزر Le-wis Coser عن « رجال الفكر Men of Ideas (1965) » ، ودراسة فرتز ماكلوب Fritz Machlup الموسعة عن « انتاج وتوزيع المعرفة فى الولايات المتحدة الأمريكية The Production and Distribution of Knowledge in the United States (1962) » . هذا الى جانب بعض الدراسات المفصلة مثل دراسة بيتر بيرجر Peter Berger الحديثة التى حاول فيها تفسير ظاهرة أنتشار وشيوع التحليل النفسى فى امريكا (١٩٦٥) ، ودراسة جون بينيت John

Bennett حول التفسيرات المتعارضة التى ساقها علماء اجتماعيون مختلفون لنفس الثقافة وذلك فى ضوء اختلاف منظوراتهم وأطرهم وخلفياتهم الاجتماعية (١٩٤٦) .

هكذا تميز علم اجتماع المعرفة فى مراحل تطوره المبكرة بوضع مخططات ضخمة أسهمت بدورها فى أثارة العديد من القضايا البحثية ، وفى مراحله الأخيرة والمتطورة مال المشتغلون به الى التراجع عن هذه الطموحات المبالغ فيها فحصروا أنفسهم فى بحوث صغيرة نسبيا يسهل أدارتها وضبطها غير أنه على الرغم من أن هذا التوجه الأخير كان بمثابة الحل الذى أقترح بشأن المشكلات التى أثارتها المحاولات المبكرة وغير الناضجة للتعميم ، الا أنه حمل هو الآخر بين طياته مخاطر تتفيه وتقلص مجال الأهتمام . لذا نأمل أن يعود علم اجتماع المعرفة ، على أيدى جيل الخلف من الباحثين الجادين ، الى أهتمامات جيل السلف من مؤسسيه الأكثر طموحا وجرأة معتمدين فى ذلك على تراكم نتائج البحوث الجزئية والتفصيلية التى يجريها الباحثون المعاصرون .

(٣) علم اجتماع المعرفة : التعريف والمجال :

ارتبطت عبارة « علم اجتماع المعرفة » بأسم العالم الألمانى ماكس شيلر Max Scheler (١٨٧٢ - ١٩٢٨) ، ترجمة للمصطلح الألمانى -Wissen sociologie ، ليعنى به الاهتمام بدراسة النتاجات الثقافية المختلفة مثل العلم والتكنولوجيا والفكر السياسى والأخلاق والقانون والفلسفة وغيرها . أن علم اجتماع المعرفة - كما تصوره شيلر - ليس تعبيرا أو تجسيدا لمركب الأفكار التى تقدمها هذه العلوم ، أنه ببساطة علم اجتماع الحياة الفكرية .

ويحدد سوروكين مهمة علم اجتماع المعرفة بقوله : « لعل من أهم المهام التى يعنى بها ما عرف بأسم علم اجتماع المعرفة، هو دراسة العوامل التى تحدد المحتويات الأساسية للحياة العقلية للفرد والجماعة وتكويناتها، مثل

اللغة والأفكار العلمية والمعتقدات الدينية والنظريات الفلسفية والقواعد الأخلاقية والقانونية والأذواق الجمالية والأيديولوجيات السياسية والاقتصادية والتطلعات الاجتماعية وأنساق القيم بوجه عام » . ويحاول علم اجتماع المعرفة أو بالأصح علم اجتماع الحياة العقلية أن يجيب على تساؤلات أساسية تدور حول أسباب وكيفية تشكيل الحياة العقلية للفرد والجماعة على هذا النحو ، وحول أسباب وكيفية تغير هذه الحياة العقلية عبر الزمن ، وحول أسباب اختلاف الحياة العقلية للأشخاص أو التجمعات الانسانية . بعبارة أخرى ، يعنى علم اجتماع المعرفة – فى نظر سوروكين – بأمور ثلاثة هى : ١– لماذا وكيف تكون الحياة العقلية ، ٢– التغيرات التى تمر خلالها الحياة العقلية ، ٣– اختلافات وفروق الحياة العقلية بين الأفراد والجماعات (٤٠) .

وفى دراسة لعلم اجتماع المعرفة عند سوروكين وكارل مانهايم ، حدد جاكو ماكييه Jacques Macquet اهتمامات علم اجتماع المعرفة بقوله : « ليس علم اجتماع المعرفة هو العلم الوحيد الذى يعنى بدراسة العلاقة بين المجتمع والنتاجات العقلية » . وطالما كانت هذه النتاجات العقلية ناجمة عن عوامل اجتماعية وثقافية ، فان علم اجتماع المعرفة هو « علم تحديد المعرفة عن طريق الوجود الاجتماعى » ، فهو يدرس التحديد الوجودى للمعرفة ، أو المحددات الاجتماعية والثقافية للتفكير . ولعل من أهم النقاط التى تميز علم اجتماع المعرفة ذلك الأهتمام بالنتاجات العقلية بالقدر الذى يهتم فيه بالعوامل الاجتماعية . لذلك يمكن تعريف علم اجتماع المعرفة بأنه « دراسة النتاجات العقلية فى علاقاتها بالعوامل الاجتماعية والثقافية» . ومع ذلك ، فان هذا التعريف غير محدد تحديدا كاملا ، لأن عناصره الثلاث – النتاجات العقلية والعوامل الاجتماعية والعوامل الثقافية – تنطوى بداخلها على العديد من الأمور التى تحتاج الى تحديد أدق .

ويحاول فيرنر شتارك Werner Stark أن يضع تحديدا قاطعا لتعريف علم

اجتماع المعرفة ومجالاته بقوله : « لقد ظهر داخل المملكة الواسعة للعلوم الاجتماعية ، فرع متخصص سمى بعلم اجتماع المعرفة أعتبره البعض واحدا من نتاجات القرن العشرين ، مع أن جذوره قد تمتد الى الوراء الى أبعد من ذلك . أن هذا العلم لاينظر الى حامل الثقافة - أى المفكر أو المشتغل بالافكار أو مبدع القيم الفنية - على أنه شخص عادى ، بل بأعتباره فرد لايمكن فهمه الا اذا نظر اليه فى قاعدته الاجتماعية ، أى فى سياق التفاعل الحى بين ذاته وذوات الآخرين . وفى هذا الصدد ، يرى علم اجتماع المعرفة أننا اذا أردنا أن نفهم المعنى الحقيقى لأى ظاهرة ثقافية ، وجب علينا أن نمضى الى ما وراء الظاهرة ، فندرس الظروف الاجتماعية التى ارتبطت بنشأتها . بل يجب علينا ، تجنبا لأحتمالات سوء الفهم وتعمقا فى فهم الظاهرة ، أن نكشف عن القاعدة (السياق) الاجتماعى الذى يمكن تصورها فى اطاره . ان الهدف النهائى لعلم اجتماع المعرفة يتجسد فى مذهب أو عقيدة Doctrine ومنهج Method : هو مذهب أو نظرية تكشف بوضوح ودقة عن العلاقات المتبادلة والمتداخلة بين البناء الاجتماعى والبناء الفوقى الفكرى ، هل هى علاقات جامدة مغلقة أم مرنة ، وهل هى علاقات من جانب واحد أم أنها علاقات متبادلة ... الخ . وهو أيضا منهج أو أسلوب اجرائى يمكننا من الكشف عن الجذور الاجتماعية والوجودية Existential لأى بناء عقلى مشخص وملموس أو أى انجاز فنى ، كما يمكننا من تحقيق رؤية مستبصرة لمعنى جوهره ووجوده لايمكن التوصل اليها بأسلوب آخر .

ومن ناحية أخرى ، يعرف بيكر H. Becker ودالك Dahlke علم اجتماع المعرفة بقولهما :« انه تحليل العلاقات الوظيفية للعمليات الاجتماعية والبناء الاجتماعى من جانب ، وأنماط أو نماذج الحياة الفكرية والعقلية - بما فى ذلك أشكال المعرفة - من جانب آخر ، بغض النظر عن من تكون له الأولوية المنطقية، المجتمع أو العقل » .

أما سبروت W.J. Sprott فقد ذهب الى أن علم اجتماع المعرفة « يعنى

بدراسة الطريقة التى تتحدد بها أنساق الفكر - معرفية Cognitive كانت أن تقييمية Evaluative أم كلاهما - بغيرها من الوقائع الاجتماعية الأخرى » .

ويتبنى كارل مانهايم K. Mannheim الفكرة القائلة بأن « علم اجتماع المعرفة يحاول تحليل العلاقة بين المعرفة والوجود ... فهو يسعى لفهم النظريات وتغيراتها فى علاقتها الوثيقة بالجماعات الاجتماعية والمواقف الكلية التى تنشأ عنها ... كما يحاول البحث عن العلاقات الداخلية بين الفكر والوجود الاجتماعى وطرق تكوينها » .

ان من أهم ما يعنى به علم اجتماع المعرفة، فى نظر مانهايم، هو محاولة توضيح كيف أن الهياكل المعرفية والفكرية المتخصصة ، كعلم الأخلاق والانساق الفلسفية والعقائد الدينية والسياسية ، تتأثر بالسياقات الثقافية والاجتماعية التى تحيط بنشأتها وتطورها . ولقد عبر كارل مانهايم Karl Mannheim وبوضوح عن الأفتراض الوجه لهذا النوع من التحليل ، عندما أشار الى أن « علم اجتماع المعرفة يسعى الى توضيح كيف أن الطرق والوسائل التى من خلالها تمثل الموضوعات (موضوعات المعرفة) للذوات العارفة تختلف باختلاف السياقات الاجتماعية ... والى توضيح متى واين تعبر السياقات الاجتماعية عن نفسها فى بناءات اليقين والتأكيد ، وبأى معنى تحدد هذه السياقات تلك البناءات أو تشكلها على نحو مشخص وملموس [٤١] . وبطبيعة الحال ، تقودنا هذه القضية العامة مباشرة الى طرح عدد من التساؤلات الأكثر تخصصا ، مثل أى العوامل الاجتماعية والثقافية تلك التى تؤثر فى النتاجات الفكرية ؟ والى أى مدى ؟ وماهى أشكال العلاقة القائمة بين التأثيرات الاجتماعية والثقافية وبين النتاجات الفكرية ؟ وماهى أشكال النتاجات الفكرية التى تحاول تفسيرها ؟ ، وماهو مضمونها ومدى تأثيرها ومدى تقبلها ؟ ، وأهم من هذا كله ، أى النتاجات الفكرية التى تخضع لهذا النوع من التحليل السوسيولوجى ؟ وهل يتعين علينا أن نتناول بالتحليل كل النتاجات الثقافية ، أم تقتصر على جوانب معينة دون

أخرى ؟ .

وفى مقالة بعنوان « الحاجة الى علم اجتماع المعرفة (٤٢) ، حاول لويس ويرث Leuis wisth ، أن يحدد مجال أهتمام علم اجتماع المعرفة مشيرا ومحددا لأهم القضايا التى يتعين عليه بطرحها ومناقشتها فى العصر الحديث. وقد يبدو من الملائم أن نسترشد بأفكار ويرث فى محاولتنا تحديد مجال علم اجتماع المعرفة وذلك فيما يلى :

يبدأ لويس ويرث بأشارته الى المشكلات الفكرية التى أصبحت اليوم ظاهرة عامة وعالمية ، لتكون بمثابة الانذار العام بتدهور وتلاشى الحضارة الغربية . وفى هذا الصدد يقول : « لقد عمت المشكلات الفكرية – التى أعتبرت اهتماما خاصا من جانب الكتاب الألمان يوما من الأيام – العالم بأسره فى نهاية المطاف ، حتى ان ما كان يعد انشغالا مقصورا على فئة من المفكرين فى بلد بعينها أصبح اليوم مأزقا عاما للرجل الحديث .

واستجابة لهذا الموقف ، بدأ يظهر الى حيز الوجود تراثا متراكما ومكثفا يتحدث عن « النهاية » و « التدهور » و « الانحلال » و « الموت » فى الحضارة الغربية . ولكن على الرغم من كل أجراس التحذير التى تضمنتها هذه العبارات ، الا أننا نجد فى هذا التراث تحليلا للعوامل والعمليات الأساسية الكامنة وراء هذه الفوضى والاضطراب الفكرى والاجتماعى ».

إن من أهم خصائص العصر – على حد تعبير ويرث – أن المعايير والحقائق التى كان من المعتقد فى يوم من الأيام أنها مطلقة وعامة وخالدة ، أصبحت اليوم محل تساؤل. لقد كشف الفكر والبحث الحديث عن أن كثيرا مما كان يسلم به كبديهيات تحتاج اليوم الى دليل وبرهان ، بل وحتى معايير البرهان ذاتها أصبحت اليوم موضع جدل ونقاش . والواقع ، نحن لانشهد اليوم تشككا عاما أو عدم ثقة فى صدق الأفكار فحسب ، بل نعايش تشككا فى دوافع من أكد هذه الأفكار يوما من الأيام . ولقد تفاقم هذا الموقف عن طريق « حرب الكل للكل » فى

الســاحة الفكرية ، حيث أصبحت المبالغة « فى تضخيم الذات » – وليست الحقيقة – هى الجـائزة الـتى يتطلـع اليهـا الكثيـرون . ان التحـول نحـو « علمانية الحياة Secularization ، والخصومات بل والعدوات الاجتماعية الحادة ، وتأكيد روح المنافسة الشخصية أمور تغلغلت اليوم فى مجالات كان من المعتقد أنها تخضع لسيطرة البحث الموضوعى والمحايد للحقيقة .

غير أن هذا التغير ، لم يكن فى نظر ويرث يخلو من نتائجه الايجابية ، يأتى فى مقدمة هذه النتائج ذلك الاتجاه نحو مزيد من الاستبصار والاستبطان وتأمل الذات ، ونمو مزيد من الوعى والادراك الشامل للعلاقات المتداخلة بين الأفكار والمواقف أكثر مما كان سائدا من قبل .

واختصارا للفترة الفاصلة بين العصور الوسطى التى تميزت بالغموض الروحى وبين وبداية العصر الحديث بديكتاتوريته العلمانية الدنيوية ، أخذ المجتمع الغربى على عاتقه تحقيق أمل العقول التنويرية فى كل العصور وهو أنه بالممارسة الكاملة للذكاء والفكر يستطيع الانسان أن ينتصر على محن البيئة الطبيعية وعلى انحراف وضلالة الثقافة .

ثم ينتقل ويرث بعد ذلك الى مناقشة مشكلة الموضوعية وبخاصة موضوعية المعرفة الاجتماعية ، يبدأ بتعريفها ومدى تحققها فى العلوم الطبيعية والاجتماعية ، لينتهى الى أن العلم الاجتماعى كان قد ذخر فى القرن التاسع عشر بالمزيد من التحذيرات ضد الآثار التخريبية الناجمة عن الأهواء والمشاعر الطبقية والمصالح السياسية والقومية،ومشيرا الى أن أعمال جون ستيوارد مل J.S.Mill وخاصة كتابه «نسق المنطق System of Logic » وكتابات هربرت سبنسر H. Spencer الرائعة وبخاصة كتابه « دراسة فى علم الاجتماع Study of Sociology » كانت بمثابة المعالجات المباشرة والشاملة لمشكلة موضوعية المعرفة الاجتماعية . ولكن ، فى الوقت الذى أكدت فيه المناقشات المبكرة لمسألة الموضوعية على الآثار السلبية الناجمة عن تأثر المعرفة بالأهواء والقيم والمصالح ، فكانت الدعوى الى ضرورة التخلى عن كل مظاهر التحيز الفردى أو الجمعى ، دعا المدخل

الحديث – كما أوضح ويرث – الى تأكيد الأهمية المعرفية والايجابية لمثل هذا التحيز . بعبارة أخرى ، فى الوقت الذى مال فيه المدخل القديم الى التمييز بين « الذات » و « الموضوع »، أكد المدخل الحديث على وجود علاقة وثيقة بين « الذات » و الموضوع » . ومن ثم كان هناك – على حد تعبير ويرث – مظهران للموضوعية ، أى أصبحت ثنائية المظهر : يؤكد المظهر الأول منها على وجود الذات والموضوع ككيانات مستقلة ومنعزلة عن بعضها البعض ، بينما يؤكد المظهر الثانى على وجود علاقة وثيقة بين الذات والموضوع . وفى الوقت الذى تشير فيه الموضوعية بالمعنى الأول الى مدى الوثوق فى المعطيات وصدق النتائج ، تشير الموضوعية بالمعنى الثانى الى مدى الملاءمة مع مصالحنا واهتماماتنا . وفى المجال الاجتماعى بصفة خاصة لاتكون الحقيقة مجرد مسألة ترابط بسيط بين الفكر والوجود ، بل يشوبها مسحة خفيفة من اهتمام الباحث بموضوع الدراسة وبوجهة نظره وبتقييمه

ثم يفرق ويرث بين إختلاف تناول كل من الباحث الطبيعى والاجتماعى لموضوع بحثه ، الأمر الذى يثير بعض المشكلات المنهجية والنظرية المرتبطة بتحقق الموضوعية فى العلوم الطبيعية والاجتماعية : ففى الوقت الذى يقصر الباحث الطبيعى ذاته واهتماماته على التطابقات والأنتظامات الخارجية التى تمثل له دون محاولة منه للتغلغل فى المعنى الداخلى للظواهر ، نجد أن البحث فى العالم الاجتماعى يوجه أساسا لفهم هذه المعانى والأرتباطات الداخلية. إن زعم بعض علماء الاجتماع ضرورة أن يقصر العلم نفسه على الارتباط السببى للظواهر الواقعية ، وأنه يجب عليه ألا يعنى بما سوف يحدث أو يكون أو بما يجب أن يكون ، بل يهتم فقط بما يمكن فعله وبأى طريقة وعلى أى نحو ، من شأنه أن يجعل العلوم الاجتماعية علوما أداتية أجرائية وليست علوما تسعى الى تحقيق الأهداف : ففى دراستنا لما هو كائن لانستطيع أن نكشف عما ينبغى أن يكون . ان دوافع الأفعال وغاياتها فى الحياة الانسانية ، جزء من العملية التى ينجز بها الفعل ، كما أنها أمور ضرورية وهامة فى رؤية علاقة الأجزاء بالكل . وبدون

هذه الأهداف والغايات تفقد أغلب أفعالنا مالها من معنى لدينا وأيا ما تكون امكانيات انفصالنا التام عند معالجة الظواهر الفيزيقية ، إلا أننا فى الحياة الاجتماعية لانستطيع على حد تعبير ويرث أن ننحى جانبا قيم وأهداف الافعال دون أن نفقد معنى الكثير من الحقائق التى تتضمنها .

وعلى حد تعبير ويرث ، اذا كان هناك اختلاف بين العملية الطبيعية والعملية العقلية كان معنى ذلك أن هناك اختلافا مصاحبا فى أنماط المعرفة المتعلقة بهذين النوعين من الظواهر : فالظواهر أو الموضوعات الطبيعية يمكن أن تعرف معرفة كاملة من الخارج ، بينما لاتعرف العمليات الاجتماعية والعقلية الا من الداخل فقط ، اللهم الا اذا كشفت عن نفسها بطريقة خارجية واضحة من خلال بعض المؤشرات الفيزيقية التى نرتد اليها لنقرأ مالها من معنى . من هنا ، كان التبصر وكانت البصيرة يمثلان محور المعرفة الاجتماعية ولبها . ونستطيع أن نصل الى ذلك من خلال تعمقنا داخل الظاهرة التى نلاحظها، أو كما أشار الى ذلك تشارلز كولى Ch. H. Cooley » عن طريق الاستبطان المتعاطف «Sympathetic Introspection» ، أنها المشاركة فى النشاط ، تلك المشاركة التى تولد الأهتمام والغرض ووجهة النظر والقيمة والمعنى والوضوح ، تماما كما تولد التحيز أو التعصب . ولذلك ، فانه اذا كانت العلوم الاجتماعية تعنى بالموضوعات ذات المعنى والقيمة ، لذا يتعين على الملاحظ الذى يحاول فهمها أن يقوم بذلك عن طريق مقولات أعتمدت بدورها على ما يتبناه من قيم وما يستشعره من معانى خاصة .

ثم يتساءل ويرث بعد ذلك : كيف يمكن تحقيق هذه المشاركة والاهتمام والرأى والقيمة والمعنى والوضوح المشترك ؟ إنها أمور تبدو صعبة للغاية فى عالم اليوم : ففى الوقت الذى تكون فيه المصالح – فى مجالات معينة من الحياة–وبخاصة فى المجال الاقتصادى والسياسى –واضحة وجلية ، نجدها فى معظم المجالات الأخرى مستترة وقابعة تحت السطح ، متنكرة فى صور أصطلاحية متعارف عليها لانستطيع دائما ادراكها حتى ولو كشفت

لنا عن نفسها . لذلك ، فان أهم ما نعرفه عن المرء هو ما يأخذه كمسلمات ، كما أن معظم الحقائق الهامة عن المجتمع هى تلك التى يستقر عليها الرأى حيث لاتكون موضع خلاف أو جدل إلا نادرا .

يجزم ويرث فى اجابته على تساؤله السابق بالنفى أو الاستحالة من خلال ما يمكن استنباطه من ظروف المجتمع المعاصر مقارنا أياه بمجتمع « الأسبقين » بحيث يقول :

« أننا نحاول فى عالمنا الحديث أن نجد عبثا ذلك الهدوء والسكينة التى كانت فيما يبدو من الخصائص المميزة للمناخ الذى عاشه المفكرون فى عصور أفلت وولت . اذ لم يعد للعالم المعاصر عقيدة مشتركة ، كما أن ما يقال عن « مجتمع المصلحة » المهنى لم يعد أكثر من مجرد تشبيه أو مجاز ومع فقدان الهدف والمصلحة المشتركة ، فانا نحرم أيضا من المعايير المشتركة وأنماط الفكر والتصورات المشتركة حول العالم . وحتى الرأى العام نجده وقد تحول الى مجموعة من جماهير من أشباح أو أوهام . لقد سكن الأسبقون عوالم أكثر ضيقا أشبه بالابرشيات ، كما تعايشوا فى عوالم تميزت بأنها أكثر ثباتا وتكاملا واستقرار بالنسبة لجميع أعضاء المجتمع ، على العكس مما نعيشه اليوم من عالم للفكر والعمل والعقيدة لعل من أهم ما يميزه أنه أكثر اتساعا وأقل ثباتا » .

وفى مجتمع مثل مجتمع الأسبقين ، يصبح من اليسير تحليله– على حد تعبير ويرث – لأن أفراده يحملون فى رؤسهم صورة ما عن مجتمعهم ، أما مجتمعنا المعاصر – وفى هذه المرحلة من التقسيم الدقيق للعمل ومن اللاتجانس المفرط ومن الصراع العميق على المصالح – فقد بلغ مرحلة أصبحت فيه هذه الصور أكثر ضبابية وتنافرا . لذلك ، لم نعد نستقبل نفس الاشياء على أنها واقعية ، كما نحاول أن نتوافق مع أحساسنا المتلاشى بالحقيقة ، فى الوقت الذى فقدنا فيه وسائلنا المشتركة للتعبير عن خبراتنا ولتحقيق التواصل والاتصال بشأنها . لقد تمزق هذا العالم وأنشق الى عدد لاحصر له من شرائح ذرية من الأفراد والجماعات ، كما ارتبط هذا التمزق

الذى أصاب شمولية الخبرة الفردية بعملية من التفكك وعدم التكامل الذى أصاب الثقافة والتماسك الاجتماعى . وعندما تضعف الأسس التى يقوم عليها العمل الجمعى الموحد ، يميل البناء الاجتماعى الى التصدع ليفرز حالة أسماها أميل دور كايم E. Durkheim " بفقدان المعايير Anomi ، تلك الحالة التى تعبر عن موقف يوصف بأنه نوع من أنواع الفراغ أو الخواء الاجتماعى ، فيه يتوقع حدوث ظواهر مثل الأنتحار والجريمة والفوضى ، لأن وجود الفرد وجود متأصل الجذور فى بيئة اجتماعية متكاملة ، وبالتالى تفقد نشاطات الحياة مالها من معنى أو أحساس .

يواصل ويرث مقارنته لظروف مجتمع الأمس واليوم ، وما ترتب على تغير المجتمع الحديث من تأثيرات على النشاط الفكرى فيشير الى أنه بينما كان للعالم الفكرى فى فترات تاريخية سابقة أطار مرجعى مشترك يوفر للمشاركين فى هذا العالم مقياسا لليقين ويعطيهم معنى ما للاحترام والثقة المتبادلة ، لم يعد العالم الفكرى المعاصر « عالما » واحدا ، بل أصبح وكأنه ساحة قتال بين الأحزاب المتصارعة والمذاهب المتباينة المتناحرة . فى عصر مثل هذا ، لم يقتصر الأمر على أن يكون لكل شريحة أو حزب أو مذهب مصالحه وأهدافه الخاصة فحسب ، بل أصبح لكل منها صورتها وتصورها عن العالم الذى تبدو فيه نفس الموضوعات مختلفة المعنى ومتباينة القيمة . وفى عالم مثل هذا ، تقل احتمالات وامكانات الاتصال الواضح والأتفاق أو الأجماع الى أدنى حد ممكن . ان غياب الوعى المتبادل بالترابط يبطل امكانية المناداة بتطبيق معايير موحدة للملاءمة والكفاءة والحقيقة . وطالما أن هذا العالم يترابط مع بعضه البعض عن طريق بعض الكلمات ، وعندما تتوقف هذه الكلمات عن الدلالة الى نفس المعنى ونفس الشىء لمن يستخدمها ، فان سوء الفهم سيكون نتيجة حتمية لامفر منها .

وبالأضافة الى هذا العجز المتأصل عن تحقيق الفهم المشترك ، يشير ويرث الى مجموعة أخرى من العقبات التى تحول دون تحقيق الأجماع، يجسدها هذا العناد الواضح لأولئك الذين يتمسكون بمبدأ عدم الاهتمام بنظريات

الخصوم، لا لسبب الا لأنها تنتمي الى معسكر فكرى أو سياسى آخر . ويزداد هذا الموقف المثبط للهمم تفاقما من خلال استخدام أسلوب المتاجرة فى عالم الأفكار ، مما يؤدى الى خلق موقف يكون فيه العلماء أنفسهم أقرب الى الصواب أكثر مما يكونوا على حق .

إن مجتمع هذا العصر سوف ينزعج -في نظر ويرث -لمخاطر التهديد بفقد التراث الفكرى أكثر من انزعاج مجتمع الأمس من أى محنة أو أزمة ثقافية سابقة . ولسوف يشعر أفراد مجتمع العصر بأنهم ضحايا توقعات مبالغ فيها ، اذ لم يأت عليهم فترة عاشوا فيها منغمسين فى احلام وأوهام خادعة بشأن ما حققه العلم من مكاسب للجنس البشرى مثلما يعيشوا الآن . وقد يدفع تصدع الأسس التى تقوم عليها المعرفة الى الحنين الرومانسى للماضى ولليقين الذى فقد بلا رجعة . وقد يحاول البعض مواجهة هذه الحيرة والتعقيد بتجاهل - أو التحايل على - هذا الغموض والصراعات وعدم الثقة التى أصبحت سمة العالم الفكرى المعاصر بأتباع أسلوب الفكاهة والسخرية Cynicism ، أو بالأنكار التام لحقائق الواقع المعاش .

ينتهى ويرث بعد ذلك الى نتيجة مفادها «أنه فى مرحلة فى تاريخ الوجود الأنسانى مثل هذه المرحلة ، وعندما لايصبح الجميع مجرد مرضى فقط ، بل يتساءلون ويبحثون عن أسس الوجود الاجتماعى، وعن صدق وثبات الحقيقة،وعن كيفية الدفاع عن معاييرهم والمحافظة عليها، فان الأمر سينتهى لا محالة الى موقف لاتوجد فيه قيمة بمعزل عن المصلحة، ولاتتحقق فيه موضوعية الا بالأتفاق .وفى ظروف كهذه الظروف يصعب على الفرد أن يتمسك بما يعتقد انه الحق فى مواجهة من يعارضه أو يخالفه ، بل يصبح أكثر ميلا للتساؤل بل التشكك فى كل مقومات وامكانات الحياة الفكرية، وأنه «على الرغم من أن العالم الغربى كان قد نما وتطور وسط تقليد صعب المنال للحرية الفكرية والتكامل وذلك على مدى ألفى عام ، الا أن البعض بدأ يتساءل عما اذا كان النضال من أجل تحقيق هذا كله يستحق نفقاته أم لا ، طالما أن الكثيرين يتقبلون اليوم مخاطر التهديد بالأطاحة بكل

ما حققته العقلانية والموضوعية من مكاسب فى المسائل الانسانية . والحقيقة أن عمليات الأقلال من شأن الفكر وقيمته من ناحية ، وتراجع الفكر نفسه ونكوصه من ناحية أخرى ، تعد فى نظر ويرث بمثابة الأنذار بقرب أفول الثقافة الحديثة . ولايمكن تفادى هذه الكارثة الا بأستحداث مقاييس أكثر ذكاء ودقة .

ثم يشير ويرث بعد ذلك الى المقاييس التى طورها علم النفس الاجتماعى لنفسه من خلا نظرية معينة فى المعرفة ، تلك النظرية التى وجدت من قبل فى الفلسفة فى شكل ابستمولوجيا فلسفية.لقد كان هذا الموضوع يتردد ملازما تعاقب المفكرين العظماء طوال تاريخ الفكر الأنسانى فعلى الرغم من الجهود ذات التاريخ الطويل لحل مشكلة العلاقة المتبادلة بين التجربة أو الخبرة والأنعكاس Reflextion أو بين الواقع والفكر،أو بين الاعتقاد والحقيقة،الا أن مشكلة العلاقة المتداخلة بين الوجود والمعرفة لاتزال تقف متحدية جهود مفكرى العصر الحديث،لقد أصبحت–فى نظر ويرث–قضية محورية ، ليس فقط فى العلم، بل وأيضا فى مجال التعليم والسياسة. وفى هذا الصدد، يبادر علم اجتماع المعرفة بالأسهام فى محاولة تحقيق فهم أكثر شمولا وعمقا لهذا اللغز القديم ، تلك المهمة التى تطلبت قدرا أكبر من تطبيق القواعد المنطقية الراسخة عند تناول المعطيات المادية المتاحة ، لأن هذه القواعد المقبولة للمنطق كانت نفسها محل تساؤل ، بل نظر اليها بوجه عام على أنها – مثل باقى أدوات فكرنا – أجزاء أو نتاجات لحياتنا الاجتماعية ككل . ويتضمن ذلك البحث عن الدوافع الكامنة وراء النشاط الفكرى وتحليل طريقة ومدى تأثر عمليات الفكر ذاتها بمشاركة المفكر فى حياة مجتمعه ..

وهناك مجال آخر أكثر ارتباطا بأهتمامات علم اجتماع المعرفة يكمن – على حد تعبير ويرث– فى اعادة معالجة Reworking معطيات التاريخ الفكرى من منظور اكتشاف أنماط الفكر ومناهجه التى سيطرت على نماذج معينة من المواقف الاجتماعية والتاريخية . وفى ضوء هذا ، يبدو من

الضروري أن نبحث في تغير اهتمامات ومقاصد الفكر المعاصر المصاحب للتغيرات التى طرأت على جوانب أخرى للبناء الأجتماعى .

وعند تحليله لعقلية فترة أو حقبة أو مرحلة أو شريحة اجتماعية معينة ، لايعنى علم اجتماع المعرفة بمجرد الأفكار وأنماط التفكير التى حدثت وتطورت ، بل يهتم أيضا بالسياق الاجتماعى الكلى الذى حدثت وتطورت فى إطاره . وهذا يقتضى ضرورة حصر العوامل المسئولة عن قبول أو رفض أفكار معينة من قبل جماعات بعينها فى المجتمع ، الى جانب تحليل الدوافع والاهتمامات والمصالح التى تدفع جماعات معينة بطريقة واعية لتلقين هذه الأفكار ونشرها فى قطاعات اجتماعية أكبر وأوسع .

- كذلك يحاول علم اجتماع المعرفة – فى نظر ويرث – القاء المزيد من الضوء على الكيفية التى بها تجد بعض الاهتمامات والمصالح الخاصة بجماعة معينة تعبيرا لها فى نظريات أو مذاهب أو حركات فكرية معينة . اذ أن من أساسيات فهم أى مجتمع ذلك الاعتراف الذى يضفى على النماذج المختلفة للمعرفة ، وما يرتبط به من نصيب مصاحب من مصادر المجتمع وموارده المخصصة « لزرع » أى منها . كما أنه من المهم أيضا تحليل تغيرات العلاقات الاجتماعية المصاحبة لتقدم بعض فروع ومجالات المعرفة ، مثال ذلك المعرفة الفنية وتزايد السيطرة على البيئة والمجتمع اللذين يسرا هذا النوع من المعرفة .

وبالمثل ، فان علم اجتماع المعرفة – نظرا لأهتمامه بدور المعرفة والأفكار فى المحافظة على النظام الاجتماعى العام أو تغيره – لابد وأن يفرد اهتماما خاصا بالأدوات والوسائل التى من خلالها تنتشر الافكار، وبمدى حرية البحث والتعبير السائدة . وارتباطا بما سبق ، فان اهتماما آخرا يوجه نحو أنماط الأنساق التعليمية الموجودة والطريقة التى تعكس بها – أو تشكل بها – المجتمع الذى تعمل فيه . وعند هذا الحد ، تثار مشكلة « التلقين Indc-trination » التى أستأثرت بمزيد من البحث والاهتمام فى التراث التعليمى وبنفس الطريقة ، فان وظيفة أو وظائف الصحافة ، عمومية أو جماهيرية

المعرفة والدعاية تعد كلها موضوعات جديرة -في رأى ويرث- بنفس القدرمن الاهتمام . ان القدر الملائم من فهم هذه الظواهر سوف يسهم فى تطوير مفهوم وتصور أكثر ملاءمة ودقة لدور الأفكار فى الحركات السياسية والاجتماعية وتحديدما للمعرفة من قيمة ودور لضبط الحقيقة الاجتماعية .

هذا وعلى الرغم من أن هناك عددا كبيرا من التفسيرات المتخصصة للمؤسسات الاجتماعية ، التى تتمحور وظيفتها الأساسية حول النشاطات الفكرية في المجتمع ، الا أنه ليست هناك -كمايقول ويرث- معالجات نظرية كافية للتنظيم الاجتماعى للحياة الفكرية والعقلية . لذلك فان من بين التزامات وواجبات علم اجتماع المعرفة ، ذلك التحليل المنظم والمتسق للتنظيم المؤسسى والنظامى الذى فى أطاره تنفذ النشاطات الفكرية ، وهذا يتضمن - مع أمور أخرى كثيرة - دراسة المدارس والجامعات والاكاديميات والمتاحف والمكتبات والمؤسسات البحثية والمعامل وتسهيلات النشر وما الى ذلك . ومن الأهمية بمكان أن نعرف كيف وبمن تدعم هذه المؤسسات ، وكيف تنفذ أنماط نشاطاتها وسياساتها وتنظيمها الداخلى وعلاقاتها المتبادلة مع المجتمع الكبير وموقعها منه .

وأخيرا ، فان علم اجتماع المعرفة فى كل جوانبه السابقة يعنى فى الأساس بحاملى النشاطات الفكرية ، أى المفكرين . فهناك فى كل مجتمع أفراد لهم وظيفة خاصة هى العمل على تراكم التراث الفكرى للجماعة وصيانته والطرق التى تجند أو تعبىء بها جهودها ، وتنظيمها ، وانتماؤها الطبقى ، ومكانتها وهيبتها ، ومشاركتها فى المجالات المختلفة للحياة الاجتماعية ، يشكل هذا كله تساؤلات على قدر كبير من الأهمية بالنسبة لعلم اجتماع المعرفة . كما أن الطريقة التى تعبر بها هذه العوامل عن نفسها فى نتاجات النشاطات الفكرية يوفر أو يقدم القضية المحورية فى كل الدراسات التى تندرج تحت مسمى علم اجتماع المعرفة .

مراجع الفصل الثانى

1 - J. E. Curtis & J. W. Petras, " The Sociology of Knowledge " , New York: Praeger, 1970, P. 7.

2 - R. Merton, " The Sociology of Knowledge " , in, Kewal Motwani (ed.) " Sociology of Knowledge " , Samaiya Publications PVT LTD, 1976, PP. 83 - 125.

3 - F. Bacon, " The Advancment of learning " , edited by G. W. Kitchin, London: Dent, New York, Dutten, 1958, P. 170.

4 - Ketwal Motwani, op. cit., P. 128.

5 - International Encyclopedia of the social sciences, The free press, New York, 1968, Vol. 7, P. 428.

6 - Ketwal Motwani, op. cit., P. 129.

7 - R. Merton, op. cit., P. 87.

8 - K. Marx & F. Engels, " The german ideology " , New York: International Publishers, 1939, P. 6.

9 - K. Marx, " A contribution to the critique of political economy ", Chicago, Kerr. 1913, PP. 11 - 12.

10 - K. Marx & F. Engels, " The Communist Manifesto ", New york, Russell., 1963, P. 9.

11 - R. Merton, " Social theory and social structure ", glencoe, III: Free press, 1957, P. 479.

12 - R. Merton, " The Sociology of Knowledge ", op. cit., PP. 90 - 93.

13 - Ibid., P. 95.

14 - International Encyclopedia, op. cit., P. 429.

15 - Ibid., P. 429.

16 - Ibid., P. 430.

17 - K. Mannheim, " Essays on the sociology of knowledge ", edited by Kecskemeti, Routledge & Kegam Paul LTD, 1968, introduction, PP. 1 - 32.

18 - Ibid., PP. 19 - 20.

19 - K. Manheim, " Ideology and utopia: An introduction to the sociology of knowledge ", New York, Harcourt: London: Routledge, 1954, P. 3.

20 - H. O. Dahlke, " The sociology of knowledge ", in H. E. Barnes etal, (editors) " Contemparary social theory ", New York, Appleton, 1940, P. 87.

21 - See: K. Mannheim, " Ideology and utopia: An introduction to the sociology of knowledge ", op. cit., P. 4 & " Essays on the sociology of knowledge ", op. cit., P. 1952, PP. 191 - 229 & " Essays on sociology and social psychology ", Edited by P. Kecskemeti, London: Rontledge, 1953, PP. 77 - 164.

22 - E. Durkheim, " The elementary forms of the religious life ", London, Allen & Unwin, New York: Macmillan, 1954, P. 10.

23 - International Encyclopedia, op. cit., P. 431.

24 - See: J. Harrison, " Themis: A study of the social origins of Greek religion ", Cambridge university press, 1912 & F. Cornford, " From religion to philosophy: A study in the origins of western speculations ", New York, Longmans, 1912 & " International Encyclopedia ", op. cit., P. 431.

25 - R. Merton, " The sociology of knowledge ", op. cit., P. 106.

26 - Ibid., P. 107.

27 - Kewal Matwani, op. cit., P. 7.

28 - R. Merton, op. cit., P. 108.

29 - Ibid., PP. 88 - 90.

30 - Ibid., P. 91.

31 - " International Encyclopedia ", op. cit., P. 431.

32 - Thorstein Veblen, " The place of science in modern civilization, and other essays " , New York, Russell, 1961, P. 105.

33 - G. H. Mead, " Mind, Self, And society from the standpoint of social behaviourist, Edited by Ch. W. Marris, University of chicago press, 1934., P. 50.

34 - See: B. Barber, " Science and he social order ", Glencoe III, Free press, 1952 & Th. Caplow, " The sociology of work " Minneapolis, University of Minnesota press, 1954 & T. H. Marshall, " Citizenship and social class ", Cambridge university press, 1950 & O. Hall, " Stages of Medical career ", American journal of sociology 53, PP. 327 - 36.

35 - R. Merton, " Social theory and social structure ", Glenco III, Free press, 1957, PP. 440 ff.

36 - See: H. Speirer, " The social determination of ideas ", in Hans Speirer, Social order on the Risks of war, Political sociology, New York, Stewart, 1952, PP. 95 - 111 & G. Degre, " Society and ideology ", New York, Columbia university press, 1943 & H. K. Wolff, " The Sociology of knowledge and sociological theory, New York: Harper, 1959 & W. Stark, " The sociology of knowledge ", London, Routledge, Glencoe III: Free press, 1958 & C. W. Mills, " Power, Politics and people ", New York, Oxford university press, 1963.

37 - W. Stark, " The conservative tradition in the sociology of knowledge ", in Kewal Matwani, op. cit., PP. 71 - 82.

38 - P. Sorokin, " Sociocultural causality, Space, Time: A study of referrential principles of sociology and social sciences ", New York: Russell, 1964.

39 - See: M. Seeman, " Intellectual Perspective and adjustment to minority group status, "Social problems ", Vol. 3, 1956, PP. 142 - 153 & C. W. Mills, " Sociology and pragmatism: The higher learning in America ", New York: Paine whitman, 1964.

٤٠ - وردت تعريفات علم اجتماع المعرفة على النحو الذى قدمناه فى كتاب :
Kewal Matwani, op. cit., PP. 4 - 6.

41 - K. Mannheim, " Essays on the sociology of knowledge ", op. cit., P. 165.

42 - L. Wirth, " Need for sociology of knowledge ", in Kewal Matwani, op. cit. PP. 59 - 70.

الفصل الثالث
التراث الماركسي في علم اجتماع المعرفة

- مقدمـة .
- التوجهات الفلسفية للفكر الماركسى .
- سوسيولوجيا المعرفة عند ماركس .
- الايديولوجيا وعلاقتها بالوعى .
- أبعاد التحليل السوسيولوجى للمعرفة العلمية .

الفصل الثالث

التراث الماركسى فى علم اجتماع المعرفة

تمهيـــد :

كشفت لنا محاولة تتبع نشأة وتطور علم اجتماع المعرفة - كما أوضحنا فى الفصل السابق -- عن أن التراث الماركسى جنبا الى جنب مع التراث الذى خلفته أفكار نيتشه والاتجاه أو المذهب التاريخى ، كانت تمثل تيارات فكرية سيطرت على الفكر الألمانى خلال القرن التاسع عشر ، فكانت بالتالى تمثل السلف المباشر لعلم اجتماع المعرفة . لقد لعبت أفكار ماركس الفلسفية والاجتماعية والاقتصادية دورا بارزا فى بلورة العديد من الأفكار والتصورات التى أستند اليها التوجه النظرى لهذا الفرع النامى من علم الاجتماع . لذا نرى من الملائم تناول عناصر هذا التراث بشىء من التحليل المتعمق ، وذلك من خلال مناقشة الموضوعات التالية :

أ- التوجهات الفلسفية للفكر الماركسى .

ب - سوسيولوجيا المعرفة عند ماركس .

ج- الايديولوجيا وعلاقتها بالوعى .

د- ابعاد التحليل السوسيولوجى الماركسى للمعرفة العلمية .

أولا : التوجهات الفلسفية للفكر الماركسى :

من الملاحظ أن كارل ماركس لم يكن فى الأصل فيلسوفا ، بل كان عالم اجتماع واقتصاد عنى بالكشف عن القوانين التى تحكم أفعال الناس فى المجتمع وصياغتها . ومع ذلك بدأ فيلسوفا ، دخلت الفلسفة فى نظريته العامة عن الانسان لا كدراسة مستقلة ، بل بوصفها - أى الفلسفة - عنصرا من عناصر هذه النظرية . أما موقفه الفلسفى فيمكن استخلاصه من كتاباته المبكرة التى لم تنشر فى حياته . كما أن كثيرا من عناصر هذا

التراث الماركسي الفلسفي عبارة عن المخططات والمقالات التي كتبها ماركس بنفسه ، والمؤلفات التي شارك فيها إنجلز ، والتعليقات الى طرحها بعض الشراح المتأخرين [1] .

إشتهرت فلسفة ماركس بأنها فلسفة مادية،فهو يرى أن جوهر العالم هو المادة أى الأشياء كما نلتقى بها فى الحياة منظورا اليها فى وجودها الواقعى.ومن ثم فإن الصورة العقلية عن الشيء التى أكدها المذهب العقلى،والانطباعات الحسية عن الشيء التى أكدها المذهب الحسى، والصورة الحدسية التى يقدمها المذهب الحدسى،والمدلول السلوكى العملى للشيء كما صوره المذهب البراجماتيكى،كلها صور لاتقدم لنا فى نظره الشيء فى وجوده الحقيقى المادى.إنها فقط تقدم لنا ما نتصوره عنه أى الشيءبدلا من أن تقدم الشيء نفسه فى وجوده الواقعى أو الحى سبب ذلك أن ماركس كان يؤمن بإن الوجود المادى للأشياء يسبق وجود أفكارنا عنها أو تصوراتنا له [2] .

وهو كفيلسوف مادى ، اعتقد أن الأنسان شيء فى الطبيعة أو كتلة تخضع لقوانين الطبيعة شأنه فى ذلك شأن الأشياء المادية الأخرى . لذلك أنكر ماركس وجود الجواهر اللامادية على أى شكل ، أنكر الروح وأنكر الله ، وأعتبر الأنشغال باللاهوت والميتافيزيقيا ضربا من ضروب العبث لأن هذا الانشغال-فى نظره- لن يقدم الحلول الكافية لمشكلات الواقع ، ولن يقدم تفسيرا مقنعا للقوانين لتى تحكم تطور الأفراد والمجتمعات . ومع ذلك يتميز الانسان عما عداه من أشياء مادية فى الطبيعة بقدرته على اختراع الأدوات تلبية لحاجاته الانسانية ، وكان هذا الاختراع أول عامل غير من علاقة الانسان بالطبيعة ، بل وغير من طبيعة الانسان نفسه والمجتمع الذى يعيش فيه.وما التاريخ فى نظر ماركس إلا التوجيه الواعى للطبيعة الاساسية فى الأنسان المتمثلة فى قدرته التقنية والمسئولة عن إدراكه لعمليات عيشة وحياته . ولايختلف الناس فيما بينهم بسبب اختلاف مبادىء داخلية ثابتة فى طبائعهم ، ولكن بسبب إختلاف طرق العمل التى يتبعونها لاشباع

مطالبهم ، بل أن تنظيمهم الاجتماعى أمر يتحدد فى ضوء هذه الطرق والأساليب [٣] .

إذن ، لايعتقد ماركس فى وجود حقائق خالدة وعامة عن الأفراد والمجتمعات تصدق فى كل زمان ومكان ، بل يرى أن كل تقدم تقنى تكنولوجى فى التطور الانسانى يحمل معه أفكاره العقلية والاخلاقية الخاصة به . ذلك لأن أفكار الناس لاتولد ولاتوجد بمعزل عن نشاطاتهم الاخرى ، ولأن هذه الأفكار هى ما يتسلح بها الأفراد لتحقيق أهدافهم. ومن ثم كانت التكنولوجيا التى صنعها الانسان هى التى تحدد الأفكار وصور الحياة وليس العكس . أو أن الحاجات هى التى تحدد الأفكار وليست الأفكار هى التى تحدد الحاجات . كما أن الحياة الفكرية والعقلية - التى تمثل أشكالا ملموسة فى أعمال ونظم - لايمكن أن تفهم إلا باعتبارها جزءا من حياة المجتمع ككل ، تلك الحياة التى تتحدد أهدافها فى إطار التقنيات التى طورت لأشباع مطالبها ، والتى تدفع من جديد لرغبات وحاجات ومخترعات ونظم جديدة . وهكذا ، لاتفهم الحياة الاجتماعية إلا من خلال تحديد أشكال الصراع من أجل البقاء أو اشباع الحاجات الاساسية أو من أجل القوة التى تمكن من هذا البقاء والاشباع . بمعنى أن فهم الصراع يعنى القدرة على تفسير أو حتى التنبؤ بالتطور الخاص بالافكار والمواقف والنظم الاخلاقية والاجتماعية وتفسير بناء القوة والسلطة فى المجتمع .

لا وجود إذن لحقائق خالدة مطلقة فى نظر ماركس . فالحقائق تتألف من علاقة أفكار الناس بالأشياء التى يفكرون فيها . وليس هناك حقائق اجتماعية أو اخلاقية صادقة صدقا مطلقا بل تتوقف صدق الحقيقة أو صحتها على مصالح الجماعة التى ينتمى اليها من يحكم عليها . ومن ثم، فان أى محاولة لفحص النظريات والعقائد والفلسفات - لايضاح صدقها أو كذبها - بمعزل عن العصور أو الحقب التاريخية التى ظهرت فيها ليس إلا تورط فى تجريد فاسد عقيم ، لأن الصدق أو الكذب أو العمق أو الضحالة أمور ترتبط بالعوالم الاجتماعية التى أرتبطت بها الأفكار ارتباطا عضويا . إن

الحقيقة الوحيدة الصادقة هى التاريخ والعملية التاريخية فقط ، فلا وجود إلا لواقع عيني وملموس يحكى قصة تطور سيطرة المجتمع الانساني على نفسه وعلى الطبيعة بواسطة التقدم التكنولوجى ، الى جانب تطور الآراء والمعتقدات والثقافات المتعاقبة التى كانت انعكاسات فى عقول الناس لهذا التقدم التكنولوجى ، بحيث يترك كل عصر ما كان فعالا فيه للعصر الذى يليه ، أى يترك ما يمكن الناس من خلق حياة اجتماعية تتجاوب تجاوبا فعالا مع حاجاتهم المادية[1] .

إن التاريخ البشرى فى نظر ماركس هو تاريخ الصراع الطبقى . فالتطور التاريخى يتألف عنده من الصراع الناشىء - أساسا - عن الحاجات والمصالح المادية والمخترعات التكنولوجية ، هذا الصراع لايتم فى عقول الناس ، بل يتم فى المجتمع وبين الطبقات الاجتماعية التى تتصارع من أجل مصالحها ، أو من أجل ما يجعلها أكثر حرية وأقدر على التحكم فى حياتهم لتحقيق واشباع حاجاتهم . فى خضم هذا الصراع ، تكون الأفكار أسلحة تنتجها الطبقة المسيطرة وتستخدمها فى نضالها من أجل القوة ، عندئذ تعمل هذه الأفكار على تجنيد القوى لصالح الطبقة المسيطرة ، أما الطبقة المستغلة فلايملك أفرادها سوى تقبل هذه الأفكار دون تمحيص وعى بأن النظم التى تجسدها هذه الأفكار تناهض مصالحهم الخاصة وتخدم مصالح الطبقة المسيطرة ، على اعتبار أنها (أى الأفكار والنظم) صحيحة تستند دائما الى معايير موضوعية عامة للناس جميعا فى كل زمان ومكان . هذا مالم يقبله ماركس ، فالشىء - فكرة أو نظام - لايكون صحيحا فى نظره إلا فى زمانه ومكانه ، ولايكون معقولا إلا فى حدود البناء الاجتماعى الذى اقتضاه .

أن ما نريد استنتاجه من حركة التاريخ كما تصورها ماركس ، هى أنه اذا كانت الطبقة التى ينتمى اليها الفرد ، والوضع الذى تشغله هذه الطبقة فى مضمار الصراع الطبقى ، أمورا لها هذا الوزن والأهمية فى حياة الانسان كما ذهب ماركس ، لزم عن ذلك أن أفكار الفرد تتحدد بوضعه

الاجتماعى والاقتصادى وليس العكس .

نستطيع مما سبق ، أن نتلمس بعض الخطوط العامة للابستمولوجيا الماركسية نوجزها على النحو التالى [٥] :

١- إن الفكر إنعكاس لما يقع خارجه فى العالم المادى الطبيعى والاجتماعى . وتلك نتيجة طبيعية تسلم اليها الصبغة (المادية) التى تكونت بها فلسفة ماركس فى اعتقادها باستقلال المادة وأسبقيتها فى الوجود على الفكر .

٢- إن الفكر أو الوعى ليس إلا نتاج من النتاجات العليا للمادة ، بمعنى أنه لايصدر عن جوهر روحى فى الانسان .

٣- إذا كان العالم له وجود موضوعى وواقعى أمام الانسان ، لزم عن ذلك أن الفرد لاينكر فى فراغ ، بل فى وسط معين وأرض صلبة من ظروف موضوعية .

٤- إن هذه الظروف أو الوسط أو الأرض الصلبة التى يمارس الانسان فى إطارها تفكيره ، ليست ثابتة أو جامدة ، بل هى ديناميكية متغيرة باستمرار . وهذا هو البعد التاريخى فى الفلسفة الابستمولوجية عند ماركس .

٥- إن الثنائيات المتعارضة التى أقامتها الفلسفات المثالية بين ما هو جزئى وكلى ، أو ما هو شكل ومضمون ، أو ما هو صورة ومادة ، أو ما يشير الى ماهية ومايشير الى وجود ، أو ماهو ظاهر وماهو وجود ، أو بين علة ومعلول ، أو بين ممكن وواقع أو بين فرد ومجتمع .. الخ كلها ثنائيات زائفة . اذ تؤكد الواقعية المادية الماركسية على أنه لا وجود للجزئى بدون الكلى ولاوجود للشكل دون مضمون ، ولا وجود للمادة بلا صورة ، ولاوجود للعلة بلا معلوم . لاوجود مستقل لأطراف هذه الثنائيات ، بل وجود مندمج متكامل غير قابل للانقسام .

٦- يترتب على ذلك أنه لاجود يمكن تصوره للمعرفة بمعزل عن الوجود . وبالتالى لاوجود لمبحث الابستمولوجيا (نظرية المعرفة) عن

مبحث الانطولوجيا (الوجود) . ومن ثم فلاوجود مستقل للزمان والمكان كمقولتان عقليتان . فالمقولات كلها تشكيلات أو صور واقعية للمادة ... واخيرا لاوجود مستقل لكل من النظرية والتطبيق ، أو للتفكير النظرى والتفكير التطبيقى أو الممارسة العملية مما يترتب عليه عدة نتائج أخرى، منها أن الفلسفة ليست تأملا بل أداة ووسيلة لتغيير العالم والمجتمع ، ومنها أن العمل والعمل المنتج طريق أو مصدر رئيسى للمعرفة الانسانية ، ومنها أن الممارسة العملية هى المعيار الحقيقى للمعرفة الصحيحة الصادقة . فالصدق هنا ليس صدقا ذاتيا ولا صدقا يتوقف على اعتقاد شخصى ، بل صدق موضوعى يستند على أساس واقعى هو الممارسة والتطبيق العملى .

ثانيا : سوسيولوجيا المعرفة عند ماركس :

من أهم نقاط الاتفاق المحورية بين كل مداخل علم اجتماع المعرفة ذلك الاجماع على أن للفكر الانسانى أساس وجودى ، طالما أنه لايتحدد بطريقة ذاتية أو باطنية أو داخلية ، وطالما أن جانبا أو أكثر من جوانب هذا الفكر يشتق من عوامل تقع خارج الادراك .Extra- Cognitive . وفى هذا الصدد ، يعتبر كارل ماركس أول منظر اجتماعى يقترح مدخلا منظما لتحليل انتاج الفكر ، ولتحليل علاقة أشكال المعرفة بالأنماط المختلفة للمجتمعات .

ففى كتابه « الأيديولوجية الألمانية The German Ideology » ، طرح ماركس نموذجا ميكانيكيا آليا للانتاج الاجتماعى للأفكار ، فيه تقوم مصالح الطبقة ونمط الانتاج بتحديد بنية الفكر داخل المراحل التاريخية المختلفة . ومن ثم ، صنفت النظرية الاقتصادية والدين والأفكار السياسية والاجتماعية والقانون على أنها أشكال للأيديولوجية تعكس قيم جماعات بعينها : فقد ارتبطت الفلسفة المادية الفرنسية فى القرن الثامن عشر ارتباطا مباشرا بالمصالح الدنيوية للطبقة البورجوازية الصاعدة ، وكان الاقتصاد السياسى فى القرن التاسع عشر تعبيرا عن الحاجات الاقتصادية للطبقة البورجوازية المسيطرة . وعلى الرغم من أن ماركس قام بتعديل الكثير من

صياغاته الميكانيكية المبكرة – وبخاصة تلك التى ترتبط بتصوراته عن البناء التحتى والبناء الفوقى – الا أن قضيته الأساسية عن أن المعرفة أو الأيديولوجية نتاج جمعى يرتبط فى نشأته وبنيته بجماعات وطبقات ومصالح اجتماعية خاصة ، كانت عاملا أساسيا فى دفع الجيل اللاحق له من علماء الاجتماع لدراسة الفكر كمقولة اجتماعية لا كمقولة أولية قبلية عقلية [٦] .

لقد سبق كارل ماركس شيللر Max Scheler – المؤسس الأول لعلم اجتماع المعرفة • فى تصوراته عن علم اجتماع المعرفة ، حتى أنه بات من المؤكد أن يكون شيلر قد تأثر بأفكار سلفه تأثرا كبيرا . ويكاد يكون موقف ماركس من الأفكار – فى مرحلة شبابه – صورة متطرفة للمذهب الواقعى ، تجسد ذلك وبوضوح فى نقده الحاد لبرونو بايور "Bruno Bauer" فى دراسته « الأسرة المقدسة The Holy Family وماكس شتاينر Max Stirner فى دراسته « الأيديولوجية الألمانية The German Ideology» حيث يرى ماركس ان الفكر الخالص لا علاقة له بالواقعية ، فهو فكر غير واقعى مجرد لايعدو أن يكون سوى تلاعب بالألفاظ ، أو هو بأختصار مجموعة من مقولات بلا دم أو حياة على حد تعبير فرانسيس برادلى F. Bradley† فى وصفه للمكائد المثالية التقليدية . كما أن هذا النوع من الفكر ليس فكرا فارغا فحسب ، بل هو مثال بارز للتطلع البورجوازى المترف . ان الأفكار المأخوذة عن العالم الروحى المقدس تعود مرة أخرى – فى اعتقاد ماركس – الى العالم الأرضى الدينوى الذى تجد فيه أصولها ، لابهدف التأمل أو التفكر ، بل بهدف تغيير هذا العالم الأرضى . كما أن التغير فى هذا العالم الواقعى أمر يمكن انجازه فقط عن طريق « الفرد التاريخى الواقعى » وليس عن طريق مقولات مجردة . هذا الفرد التاريخى يمثل من الناحية الوجودية تركيبة متناغمة من العلاقات والظروف المجتمعية وينتمى الى شكل محدد للمجتمع [٧] .

يتكون العالم الاجتماعى الواقعى عند ماركس من بناء اقتصادى ، وبناء

طبقى وأيديولوجيات . وفى هذا العالم الاجتماعى تشكل علاقات الانتاج الأساس الحقيقى والواقعى للبناء الفوقى للأفكار . إن نمط الانتاج فى الحياة المادية هو الذى يحدد الطابع العام للعمليات السياسية والاجتماعية والفكرية للحياة . كما إن وعى الأفرد لايحدد وجودهم ، بل على العكس من ذلك فان وجودهم الاجتماعى هو الذى يحدد وعيهم . حقا ، كان ماركس أقل تقييما للوعى ، وذلك عندما وضعه ضمن مجموعة من أربعة عوامل أساسية هى رغبات وحاجات الكائن العضوى والإنسال والوسائل أو الأشكال التى تطور من أجل المحافظة على العاملين السابقين ، ثم أخيرا الوعى . هنا تبدأ قضية البناء الفوقى Superstructureوفكرة الطبقة التحتية Substratumتأخذ شكلها إذ أن الأفكار تنسب الى بناء مجتمعى ، أى الى الطبقة التى تعد بدورها انعكاسا لظروف معينة لأشكال وعلاقات الانتاج . فالطبقة موضوع جمعى يكمن وراء الفرد . يقول ماركس :

« إن وجود الأفكار الثورية يفترض وجود طبقة ثورية ... كما يقتضى ضرورة فهم متى تقع التغيرات التى تحدث فى أنماط حياة الناس ، وفى علاقاتهم الاجتماعية وأنساقهم الاجتماعية ، وأيضا فى أفكارهم وتصوراتهم ، أو بعبارة أخرى ، متى تتغير مشاعرهم ويتغير وعيهم ؟ ، وما الذى يبرهن عليه تاريخ الأفكار اذا لم يكن تغير النتاج العقلى والفكرى مصاحبا لتغير الأنتاج المادى ؟ ... فى كل مرحلة ، تكون الأفكار المسيطرة هى أفكار الطبقة الحاكمة » .

وبعبارة أخرى نقول : أن ماركس فى محاولته توظيف الأفكار ، أو ربط افكار الأفراد بأساسها الاجتماعى ، وضع الأفكار داخل بناء الطبقة . حيث تصور أن الطبقة هى المحدد الأولى والأساسى ، بل والوحيد ، الأكثر فائدة كنقطة انطلاق فى التحليل . هذا ما أوضحه ماركس فى المقدمة الأولى لكتابه « رأس المال Capital» ، حيث يقول « وهنا فقط يمكن أن نتعامل مع الأفراد طالما أنهم تشخيصات لمقولات اقتصادية ، أو تجسيدات لعلاقات الطبقة ومصالحها »[٩] . وفى نظرته الى الأفراد فى أطار أدوارهم الاقتصادية

والطبقية ، افترض ماركس أن هذه الأدوار هي المحددات الأولية ، ومن ثم طرح تساؤلا حول المدى الذى يفسر فيه الأفراد الفكر والسلوك فى أى موقف أو حالة خاصة بطريقة كافية وملائمة . والحقيقة ، لقد كان أحد خطوط تطور الماركسية - بدءا بالكتابات المبكرة مثل الأيديولوجية الألمانية German Ideology، وحتى الكتابات المتأخرة لانجلز - يتمثل فى التعريف والتحديد التقدمي للمدى الذى تستطيع فيه علاقات الأنتاج أن تشكل المعرفة والفكر .

ويبدو أن ماركس كان منشغلا بالمعايير التى تحدد الوضع الاجتماعى وتعطى تعريفات مقبولة للمواقف ، لذلك تكون الأيديولوجيات الرئيسية هى: الدين والقانون والأخلاق . ففى هذه الأشكال الايديولوجية يصبح الفرد واعيا بالصراعات والتحولات التى تحدث فى الظروف الاقتصادية ويناضل من أجلها وفى مثل هذه الحقبات تتكون الثورات الاجتماعية التى أعتبرها ماركس بمثابة المحرك الدافع للتاريخ .

إن البناء الاجتماعى للمجتمع هو بناء الطبقة . فهناك طبقة مسيطرة تستطيع ولفترة من الزمن أن تحقق انسجاما مع نمط الحياة الاقتصادية . وتقدم هذه الطبقة تعريفات معينة للقيم والسلوك الذى تتمثله كأمور راسخة بالنسبة للنسق الاجتماعى الكلى . ولكن الترتيبات التى تتخذها هذه الطبقة سرعان ما تضطرب وتتشوش عندما تظهر طبقة جديدة نتيجة تغير ظروف الانتاج . ولاتستطيع الطبقة المسيطرة أن تعى هذا التغير أو تدركه بسبب تدخل البناء الفوقى الذى أوجدته ، ومن ثم تبالغ فى دفاعها فى مواجهة الطبقة الجديدة فى محاولة عابثة للأبقاء على نسقها القيمى والسلوكى الخاص . لذلك يعرف ماركس عملية التغير الاجتماعى بأنها عملية للأقلال من قيمة المعايير النظامية القائمة وخلق معايير أخرى جديدة مقرونة بمحاولة أضفاء الطابع النظامى عليها . ويتمثل الهدف الوحيد لعملية الاقلال من أهمية قيم الطبقة (أو الكشف عن أحكام الفرد بالرجوع الى أنتماءاته الطبقية) فى محاولة جعلها غير ذات أهمية ، أو توضيح عدم

قابليتها للممارسة أو التطبيق . ويشير هذا الوعى الزائف الى تعارض الفكر مع الفعل ، ولايعنى وجود خطأ منطقى . ولما كانت الطبقة الجديدة تدرك بالضرورة هذا الاتجاه التاريخى أدراكا صحيحا لأنها انبثقت عنه ، فهى يجب أن تفكر أيضا بطريقة صحيحة . ففى عهد سيطرة الارستقراطية كانت قيم السلوك ممثلة فى أفكار مثل الشرف والولاء ، بينما فى عهد البورجوازية - تلك الطبقة الثورية ضد الارستقراطية الأقطاعية - كانت القيم الفعلية تتمحور حول الحرية والمساواة ، وفى الوقت الحاضر انخفضت قيمة البورجوازية وأصبحت البروليتاريا هى الطبقة التى تشن حربا وصراعا ايديولوجيا ، يقول ماركس : « فضلا ، لاتناقشنى مستخدما أفكار البورجوازية عن الحرية والثقافة والحق ... الخ كمعايير أو مستويات نحكم بها على الغاء الملكية البورجوازية ، فان أفكارك ذاتها هى نتاج الوسائل البورجوازية للانتاج وعلاقات الملكية البورجوازية ، وكما أن حقك هو فقط ارادة طبقتك- تلك الارادة التى تتحدد اتجاهاتها بالظروف المادية المحيطة بها التى حددت كقانون أن مصالحك تقودك الى الاعتقاد بأن وسائلك فى الانتاج وعلاقات ملكيتك قوانين أبدية خالدة للأستدلال الطبيعى،بدلا من كونها محصلات مؤقتة وأنتقالية أثناء عملية الانتاج،فان الطبقات الحاكمة الأولى-التى سقطت عنها القوة والسيطرة- تشاركك فى هذا الوهم الخادع .انك تفهم أن هناك وهما فيما يتعلق بملكية العهود الاقطاعية ، ولكنك لاتستطيع ولاتريد أن ترى أن هناك وهما وخداعا - لايقل عن سابقيه - فيما يتعلق بالملكية البورجوازية »[١٠] .

ان العصر لايتلاءم ولاينسجم مع البورجوازية اليوم ، بل ومع الأحقاد الضغينة والملعونة لطبقة البروليتاريا . وتفكر الطبقة المسيطرة بطريقة خاطئة ، لأن فكرها وعملها ليسا على وفاق وانسجام مع الموقف التاريخى . كذلك كانت وظيفة الطبقة الجديدة هى توضيح كيف أن التعريفات القديمة لم تعد ملائمة للفعل ، أما تعريفاتها هى فلا . اذن لكل مرحلة أو حقبة تاريخية طبقة جديدة وأيديولوجية جديدة . ان هذه المراحل التاريخية التى مر

بها تاريخ الانسانية عبارة عن أربع مراحل هى : المرحلة الأسيوية Asiatic ، ثم القديمة ، ثم الاقطاعية ، ثم البورجوازية التى كانت بمثابة الفصل الأخير فى المرحلة قبل التاريخية Prehistoric للمجتمع الأنسانى .

معنى ذلك أن ماركس وانجلز أكدا وبأصرار واضح ، على أن أيديولوجيات أى شريحة اجتماعية معينة لاتحتاج الى أن تتبع أصلا من أشخاص يندرجون بطريقة موضوعية تحت هذه الشريحة . لقد أشار كل منهما - مبكرا - فى البيان الشيوعى Communist manifesto الى أنه « عندما تقترب الطبقة الحاكمة من الأنهيار فان جزءا أو فئة صغيرة تربط نفسها (تلحق) بالطبقة الثورية كما حدث من قبل فى مرحلة مبكرة عندما أنقلبت فئة صغيرة من النبلاء الى البورجوازية . كذلك الآن فان فئة من البورجوازية تنقلب الى البروليتاريا ، وبخاصة تلك الفئة من الأيديولوجيين البورجواز الذين رفعوا انفسهم الى مستوى الفهم النظرى للحركة التاريخية ككل »[(١١)] .

يتحدد الموقع الاجتماعى للأيديولوجيات عن طريق تحليل منظوراتها وقضاياها المسبقة وتحديد كيف تفسر المشكلات من منظور طبقة أو أخرى . ان الفكر لايتحدد مكانه بطريقة آلية بمجرد تحديد الوضع الطبقى للمفكر ، بل ينسب الى الطبقة التى يكون مناسبا لها ، أى الى الطبقة التى يعبر عن وضعها الاجتماعى وصراعاتها الطبقية وآمالها وتطلعاتها ومخاوفها وأمكاناتها الموضوعية داخل سياق تاريخى اجتماعى معين .

ولكن اذا كان من غير الممكن أن تشتق الأفكار من الوضع الطبقى الموضوعى لأعضائها ، فان ذلك يفسح مجالا واسعا من الغموض وعدم التحديد . ومن ثم تصبح هناك مشكلة أكبر هى أن نكتشف لماذا يتوحد بعض الأفراد أو يعبرون عن وجهة نظر مميزة لشريحة طبقية يجدون أنفسهم فيها بطريقة موضوعية ، بينما يتبنى البعض الآخر قضايا شريحة طبقية أخرى غير التى ينتمون اليها ؟

لقد سبق لنا أن تصورنا « مفهوم المعرفة » على نحو أكثر اتساعا ليشير الى أى نموذج من الأحكام والتأكيدات ، والى أى نمط للتفكير بدءا بالعقائد الفولكلورية وانتهاء بالعلم الوضعى . وانها أى المعرفة قد تتسع فى ارتباطها بالأساس الوجودى الاجتماعى الى الحد الذى نجد فيه أن العلوم المضبوطة والدقيقة ليست فقط هى التى تتحدد وجوديا بل وأيضا القواعد الأخلاقية والمسلمات الأبستمولوجية والتأكيدات والأسنادات المادية والأحكام التركيبية والمعتقدات السياسية ومقولات الفكر والمعايير الاخلاقية والافتراضات الوجودية وملاحظات الواقع الأمبيريقى ... الخ كلها أمور مشروطة اجتماعيا بدرجة أو بأخرى . فاذا كان كذلك ، واذا كان من غير الممكن أن تشتق الأفكار من الوضع الطبقى الموضوعى لأصحابها ، جاز لنا أن نتساءل عن أى النتاجات الفكرية يمكن تحليلها تحليلا سوسيولوجيا، أى بالرجوع الى محدداتها الاجتماعية الواقعية .

بعبارة أخرى ، يثار التساؤل عما اذا كانت هذه الأفكار المتنوعة والمختلفة ترتبط فى علاقات مماثلة مع أسسها الاجتماعية والوجودية ، أو ما اذا كان من الضرورى أن نميز بين المجالات المعرفية بدقة لأن هذه العلاقات تختلف باختلاف نماذج الأفكار :

هنا ، تثار قضية « الايديولوجيا وعلاقتها بالوعى ، لنقف برهة لنناقشها بشىء من التفصيل ، لما لها من أهمية باعتبارها من القضايا المحورية فى علم اجتماع المعرفة عند ماركس :

ثالثا : الأيديولوجيا وعلاقتها بالوعى :

على الرغم من أن مصطلح « الأيديولوجية « Ideology» كان قد استخدم أصلا فى أواخر القرن الثامن عشر ، وبالتحديد فى كتابات الفيلسوف الفرنسى دى تراسى De Tracy، الا أن الفضل يرجع الى الماركسية فى تحديد علاقة الايديولوجية بشروطها وظروفها الاجتماعية والسياسية والاقتصادية، وفى توضيح العملية التى من خلالها يولد الأساس

المادى للمجتمع (أى بنيته التحتية الاقتصادية) بناءه الفوقى (أى الأشكال الخاصة من الفكر) . فالمجتمع لايفسر من خلال الأفكار ، بل الأفكار هى التى تفسر من خلال المجتمع ، وليس للأفكار من تاريخ سوى أنها عناصر للمجتمع والتاريخ . وفى كتاب « الأيديولوجية الألمانية The German Ideology» ، قرر ماركس وانجلز علاقة ميكانيكية سببية محددة بين الفكر والعالم الاجتماعى، وعرفا الأفكار على أنها تعبيرات عن مصالح الطبقة . لذلك ، تصورت هذه النظرية وجود علاقة تقابل بين البناء الاجتماعى وأنساق الفكر ، فالأفكار ليست سوى مجرد انعكاسات سلبية للنظام الاقتصادى الخارجى . ان المعرفة مسألة ثانوية مصاحبة ، هى نتاج المصالح الاجتماعية الموضوعية ، ومن ثم فهى عاجزة عن القيام بدور ايجابى فى المجتمع وفى التغير الاجتماعى .

وفى كتاب « الأيديولوجية الألمانية » يقدم ماركس شرحا مفصلا لمفهوم الأيديولوجية « كتفكير معوج » أو كوعى زائف من شأنه أن يؤدى الى غموض العلاقات الحقيقية فى الدفاع عن المصالح الطبقية . ان الفكر الأيديولوجى يتصور الحقيقة بطريقة مشوشة معكوسة مخالفة تماما للواقع الموضوعى ، كما يحدث مثلا بالنسبة للدين عندما يعرف الحياة الانسانية على أنها امتداد لله ، على العكس من المذهب المادى فى الدين كنتاج اجتماعى . فى مثل هذه الصيغة تكون الأيديولوجية أمرا مساويا للوعى ، أو تبديل المصالح وتحويلها الى مجرد انعكاسات أو أصداء لعملية الحياة :

« ان ما يتشكل فى العقل الانسانى من أفكار أو تخيلات ليس الا محصلات لعمليات الحياة المادية يمكن التحقق منها امبريقيا كما ترتبط بأشياء مادية . ان الأخلاق والدين والميتافيزيقا وسائر أشكال الأيديولوجيا وما يرتبط بها من أشكال للوعى لم تعد تحتفظ بهيئتها المستقلة ، وهى ليس لها تاريخ ولاتطور . فالناس لايطورون الا انتاجهم المادى وتفاعلاتهم وعلاقاتهم المادية ، كما يغيرون أيضا أو يعدلون– الى جانب وجودهم الواقعى – تفكيرهم وناتج تفكيرهم . ان الحياة لاتتحدد عن طريق الوعى ، بل أنه –

أى الوعى – هو الذى يتحدد عن طريق الحياة »[١٢] .

ثم يعود ماركس فيؤكد فى كتابه Contribution to a Critique of Political Economy (١٨٥٩) من جديد هذه العلاقة السببية المحددة بين الأساس الاقتصادى والبناء الفوقى الأيديولوجى ، موضحا « أن قوى الانتاج تشكل البناء الاقتصادى للمجتمع» ، والاساس الواقعى الذى تقوم عليه البناءات الفوقية القانونية والسياسية والذى تصاحبه أو ترتبط به أشكال محددة من الوعى الاجتماعى . ان نمط الحياة المادية يحدد فى نظره شروط العملية العامة للحياة الاجتماعية والسياسية والفكرية » . كما يقدم انجلز فى كثير من مناقشاته للأيديولوجية تصورا حتميا يذهب فيه الى القول « بأن الأيديولوجية عملية يقوم بها من يعرف « بالمفكر » بطريقة واعية ، ولكنه فى الحقيقة وعى زائف . اذ أن الدوافع الحقيقية التى تدفعه الى ذلك تظل مجهولة أو غير معروفة لديه ، والا لما كانت عملية أيديولوجية بحال من الأحوال » .

وتأسيسا على ما سبق ، فأنه يتعين أن يوصف كل فكر بأنه أيديولوجية بما فى ذلك الفكر الماركسى ذاته . الا أن قضية انجلز توحى بنسبية متطرفة ، كموقف لم يدعمه على طول الخط فى أعماله ، لأنه كان يعتقد وبوضوح فى التقدم اللاأيديولوجى الذى حققته العلوم الطبيعية فى القرن التاسع عشر . لقد أكد انجلز على أنه رغم أن الايديولوجية لاتتمتع بوجود مستقل بعيدا عن المجتمع، ورغم أنها ليس لها تاريخ منعزل كواقع مستقل ، الا أن هناك – كما يقول – درجة ما من الاستقلال الجزئى ونوعا من تحول العالم الواقعى ، وبالتالى فأن الأيديولوجية الزائفة ليست مسألة ثانوية تماما ، كما أنها ليست تكررا سلبيا للبناء الاجتماعى والاقتصادى . لذا أكد انجلز الرابطة المتبادلة – وليست الميكانيكية – بين الأفكار والمجتمع ، حيث يقول: « أن الموقف الاقتصادى هو الأساس ، ولكن العناصر المختلفة للبناء الفوقى ، كالأشكال السياسية للنضال الطبقى ... والتشريع .. والنظريات الفلسفية .. والمعتقدات الدينية .. هى أيضا تمارس بعض التأثير

على مجرى النضال التاريخى ، بل قد تحدد صوره فى كثير من الأحيان »[١٤] . ان التفاعل المتبادل بين كل العناصر أمر موجود ، ولكن تبقى الحركة الاقتصادية فى النهاية تؤكد نفسها كضرورة .

من الواضح أن صياغة انجلز السابقة كانت مفعمة بالغموض . اذ من الملاحظ أن القول بأن العامل الاقتصادى ليس الا واحدا من مؤثرات عدة ، ومع ذلك يكون الحكم والوسيط للأيديولوجية ولكل أشكال المعرفة قول لايوحى فى ذاته بأى معيار للحكم أو للتمييز بين الحقيقة والخطأ ، كما لايقدم أى وسيلة لتأكيد نظرية اجتماعية وتغليبها على نظرية أخرى . مثال ذلك ، هل هناك بعض المصالح الاجتماعية أقل احتمالا لأن تؤدى الى التحريف الايديولوجى عن مصالح أخرى ؟ . واذا كان كذلك ، فكيف اذن للعامل الاقتصادى أن يكون عاملا حاسما على نحو الاطلاق ؟ . فى الواقع لقد ارتد انجلز الى ما كان سائدا قبل الماركسية من مفاهيم السببية المتعددة أى مبدأ تعدد الأسباب ، والتفسير المرتبط بالسياق ، تلك المفاهيم التى فشلت فى تحديد العلاقة الدقيقة بين الأفكار والمجتمع . ففى حديثه عن الفلسفة مثلا ، ذهب الى:« ان ابراز التأثيرات الاقتصادية– التى تعمل فقط تحت أقنعة سياسية –على المادة الفلسفية الراهنة مسألة سبق أن عالجها السابقون . وهنا لايؤدى الاقتصاد الى خلق شيء جديد ، بل يحدد فقط الطريقة التى تتغير من خلالها مادة الفكر الموجودة فعلا ، والتى من خلالها تنمو وتتطور ولكن على نحو غير مباشر ، ذلك لأن الانعكاسات السياسية والقانونية والأخلاقية هى التى تمارس التأثير الأكبر على الفلسفة »[١٥] .

ان لانجلز هنا وجهة نظر مؤداها أن مادية القرن الثامن عشر عند مونتسيكيو وفيرجسون ، والقول بالتفاعل المتبادل بين عناصر مختلفة فى موقف معين ، وفكرة الاستقلال الجزئى لهذا السياق ، ليست كلها سوى طريقة اخرى للقول بأن المواقف المتعددة تتميز بأنماط متعددة من التفاعل .

وثمة نظرية ثانية عن الايديولوجية ، تميزت بأنها أكثر جدلية ، وصيغت فى مقولة « التوسط أو الوساطة Mediation »، جاءت متضمنة فى تمييز

انجلز بين ما أسماه بالأيديولوجية العليا والأيديولوجية السفلى (أى الفكر البحت فى مقابل الفكر الاقتصادى الملموس). فكلما كان الفكر أكثر اقترابا من الأيديولوجية المجردة كلما تحدد « بعناصر عارضة وغير مقصودة فى تطوره ، ليأخذ فى النهاية شكل الخط المتعرج ». وتصبح العلاقات المتداخلة بين المفاهيم أو التصورات وبين الشروط المادية لوجودها أكثر تعقيدا وغموضا عن طريق الروابط الوسيطة . معنى هذا أن تاريخ الأفكار مسألة جدلية دياكلتيكية وليس مجرد عملية تطور آلى ميكانيكى . لقد طرح ماركس فى كتابه Grundrisse سؤالا عن علاقة الاقتصاد بالثقافة والفن والبناء الاجتماعى ، زاعما أن هناك مراحل معينة للتطور الراقى للفن لم تكن بينها وبين التطور العام للمجتمع ، ولابينها وبين الأساس المادى أو البناء الأساسى لتنظيماته أية علاقة ارتباط مباشر »(١٦) . فقد برز الفن اليونانى القديم وتفوق على النسق الاقتصادى غير المتطور آنذاك ، هذا فى الوقت الذى لم تستطع فيه التطورات التى حدثت فى القرن الثامن عشر فى الفلسفة الألمانية والفرنسية أن تمثل فى البناء شبه الاقطاعى والسابق على الصناعة للمجتمع الفرنسى والألمانى .

وعلى أية حال ، فان أكثر ما أسهم به ماركس أهمية فى مجال نظرية الايديولوجية هو نقده المكثف للاقتصاد السياسى فى القرن الثامن والتاسع عشر . فقد حرص ماركس على تمييز العلم عن الأيديولوجية وعن علاقة مصالح الطبقة بالفكر . حيث نراه فى مقدمة الطبعة الثانية لكتابه « رأس المال » (١٨٧٣) ، يذهب الى أن الاقتصاد السياسى الكلاسيكى ، عند سميث وريكاردو ، ينتمى الى مرحلة لم يكن النضال الطبقى فيها قد تطور بعد ، تلك المرحلة التى تميزت بالتقدم السريع فى مجال العلم الاقتصادى . ولكن مع بداية القرن التاسع عشر ، ومع تزايد الصراع الطبقى حدة ، ومع غلبة وسيطرة القوة السياسية عن طريق البرجوازية الانجليزية والفرنسية ، بدأ النضال الطبقى ، نظريا وعمليا ، يأخذ شكلا صارخا ومهددا بالخطر ليكون ايذانا بالاقتصاد البورجوازى العلمى . ومنذ اللحظة التى تمثلت فيها

البورجوازية مكانة الطبقة المسيطرة أصبح الصراع الطبقى بين البورجوازية والأرستقراطية صراعا بين البورجوازية المتحالفة مع الارستقراطية ضد طبقة البروليتاريا الصناعية الجديدة [١٧] والآن أصبح الاقتصاد السياسى أكثر تضافرا مع دعاوى الشرعية الأيديولوجية . وبصدد نظريات فائض القيمة نجد ماركس يضع عنصرين هامين للأيديولوجية هما :

١- ان كل فكر اجتماعى يتبنى بالضرورة موقفا تجاه موضوع دراسته ، يرتبط ارتباطا مبشرا بالمصالح العلمية وبنشاطات رواده البارزين - أى رواد هذا الفكر - ، لذا كان كل من سميث وريكاردو يعبران عن مصالح البورجوازية الثورية فى صراعها مع الملاك .

٢- تعمل المعرفة الأيديولوجية على تخريب وتقويض دعائم المعرفة العلمية اذا كانت - أى المعرفة الايديولوجية - تعبر عن وجهة نظر جماعة اجتماعية ذات مكانة اقتصادية متدهورة ، أو ما أسماه ماركس « بطبقات التحول والانتقال » مثل الاستقراطية وجماعات الملاك .

من هنا نجد أن ماركس فى تحليله لأعمال كل من سميث وريكاردو يصفها بأنها أعمال وبحوث أمينة أكدت انشغالهما بمدخل علمى موضوعى ودقيق . ففى مناقشته لتقسيم العمل ، تبنى سميث وجهة نظر الانتاج الرأسمالى ومس عن قرب صميم المسألة واضعا النقاط فوق الحروف بتمييزه بين العمل الانتاجى وغير الانتاجى (غير الانتاجى هو التبادل من أجل العائد كالأجور والأرباح . أما الانتاجى فهو انتاج رأس المال) . غير أن تمييز سميث هذا لم يكن بحال من الأحوال من منظور العامل ، بل كان من منظور رأسمالى . وعلى العكس من ذلك ، قام ريكاردو بوصف الصراع الضرورى الناجم عن العلاقة غير المتساوية اقتصاديا بين الرأسمالى والعامل ، وفى هذا الصدد علق ماركس بقوله « أن ريكاردو كان يريد الانتاج من أجل الانتاج » بغض النظر عن آثاره ونتائجه الاجتماعية ، وكان موقفه هذا يبدو له على أنه ضرورة علمية وليس مجرد أمانة علمية . لذلك كان الاقتصاد السياسى عند ريكاردو يعبر دائما عن الانتصار التاريخى

للبورجوازية الصناعية على المجتمع ككل ، وبهذا المعنى فان عمله - على حد تعبير ماركس - كان علميا أصيلا رغم تغلغل بعض العناصر الأيديولوجية فى بعض جوانبه يقول :

« لقد كان تصور ريكاردو موجها نحو مصالح البورجوازية الصناعية فقط لأن مصالحها كانت قد ارتبطت بمصالح الانتاج وبالتطور الانتاجى للعمل الانسانى » .

لهذا ميز ماركس بين المعرفة العلمية والمعرفة الأيديولوجية حيث يرى أن الطابع الساخر الذى تميز به الاقتصاد الكلاسيكى يتمثل فى حقيقة الأمر فى « نقد الظروف الراهنة » واستشهد فى ذلك بوصف سميث لرجال الكنيسة بأنهم « عمال غير منتجين ، حيث يعتمدون فى عيشهم على نصيب ما من الناتج السنوى لصناعة غيرهم من الأفراد » ولذلك يدرجهم مع المحامين والأطباء ورجال الأدب ومن على شاكلتهم ». وفى هذا الصدد يقول ماركس :

« تلك هى لغة البورجوازية الثورية التى حاولت أن تخضع المجتمع كله لسيطرتها . ان كل الأعمال والمهن البراقة التى تتمتع بمكانة تاريخية توضع - من وجهة النظر الاقتصادية - على نفس مستوى ما يحاط بأصحابها من خدم ومساعدين ، لأن الجميع يعالون عن طريق البورجوازية والثروة العاطلة »[١٨] .

وكتعبير فكرى عن طبقة « صاعدة » ، تغلغل الاقتصاد السياسى الكلاسيكى فى النظام الاجتماعى والاقتصادى بدرجة أكثر عمقا من النظرية الاقتصادية السابقة ، لذا ارتبطت مفاهيمه ارتباطا عضويا بممارساته كطبقة « تقدمية » تاريخيا لم يتوحد نشاطها - فى مجال الصناعة والأعمال - بمجتمعات سابقة ، بل بمستقبل صناعى رأسمالى . لذلك عكست أعمال سميث وريكاردو ممارسات الطبقة الاجتماعية التى لم تلبث أن وطدت انسجامها داخل النظام الرأسمالى الحديث النشأة. ومع أن نظريات

ريكاردو الاقتصادية كانت تحاول تبرير التطور الرأسمالى وتدعم دعاوى الطبقة البورجوازية ، الا أن هذا لم يجعلها « ايديولوجية » . ان كلا من سميث وريكاردو لم يقدما أعمالا من شأنها أن تؤدى الى غموض العالم الاجتماعى أو الى حجب المتناقضات ، بل على العكس من ذلك أوضحا الطبيعة الحقيقية للاقتصاد الرأسمالى وللعلاقات الاجتماعية . وفى الطرف المقابل حاول مالتوس Malthus، وهو معاصر لريكاردو ، أن يقدم تحليلا اقتصاديا يبرر من خلاله « مكاسب طبقة الملاك الأرستقراطيين وتبذيرهم وغلظة قلوبهم » . بل نراه يمتدحهم ويبدى أعجابه بهذه الجماعة التى سبق وأن انتقدها سميث لكونها جماعة غير منتجة . وبالطبع كان لابد من تطوير أيديولوجية لاضفاء الشرعية على الطبقة الانتقالية . وفى هذا الصدد يقول ماركس « ولكن عندما يحاول المرء أن يكيف العلم لوجهة نظر ليست مشتقة من العلم نفسه ، بل من مصالح واهتمامات خارجة عنه ، فاننى أعتبره « زائفا » .. ان ريكاردو لم يقم بعمل زائف عندما وضع البروليتارى فى نفس مستوى الألة أو الدواب حاملة الأثقال ، ذلك لأن حقيقة كونه كذلك يكون دافعا له على الانتاج . هذه اذن نظرة علمية موضوعية حكيمة » (١٩) .

نستطيع من خلال الاقتباسات السابقة أن نحدد الأيديولوجية عند ماركس تحديدا دقيقا : لقد تصور ماركس جدليا علاقة بين المعرفة والمجتمع تتميز بتناقضاتها وتطورها غير المتساوى . وهو يرى أن المعرفة ليست انعكاسا مباشرا للمصالح الطبقية والاقتصادية . ويؤكد ماركس صياغاته السابقة وبوضوح فى قوله بأن « الوجود الاجتماعى ، أو شبكة العلاقات الاجتماعية ، يحدد الوعى من خلال النشاط الحسى للذات الانسانية » . ومع ذلك يمكن القول أن كل ما حاول ماركس توضيحه هو أنه فى الفترة ما بين ١٧٦٠ و ١٨٣٠ كانت البورجوازية الانجليزية فى حاجة الى شكل خاص للمعرفة يتوافق ودورها التاريخى ، وأن الاقتصاد السياسى ظهر فى هذا الوقت كاستجابة فكرية وضرورية للنظام الاقتصادى الرأسمالى حديث النشأة

. وبعبارة أخرى ، فان ثمة علاقة وظيفية ، وليست جدلية ، بين أشكال المعرفة وأنماط المجتمع . غير أن القول بأن الأشكال الخاصة للمعرفة ترتبط بمصالح مادية معينة لايعنى أن درجة الحتمية والتحديد تصنف كل نتاجات المعرفة وبطريقة أوتوماتيكية على أنها « أيديولوجات » . حيث اقام ماركس تمييزا هاما بين المقومات الأيديولوجية للطبقة الحاكمة ، وبين الناتج الروحى الحر لهذه التركيبة الاجتماعية الخاصة ، مهاجما كل محاولة لاختزال الأفكار وتحويلها الى مصالح اقتصادية : ذلك لأن البناء الاقتصادى يتطور فى نظره بطريقة غير مستقيمة وغير متساوية ، كما لايشكل كلا موحدا ومتجانسا ليمثل فى النهاية مجموعة مترابطة من المصالح . ان أقوال ماركس وتعليقاته انما تشير الى مفهوم المعرفة كحقيقة علمية وموضوعية مستقلة عن القوى الاقتصادية والاجتماعية رغم ارتباطها بهذه العناصر من أجل وجودها الاجتماعى .

وعلى العكس من ذلك ، ترتبط الأيديولوجية ارتباطا مباشرا بالمصالح الطبقية والاقتصادية ، وتعمل على اخفاء المتناقضات وغموض العلاقات الاجتماعية . ان المعرفة الأيديولوجية ، كشكل متميز من أشكال المعرفة العلمية ، تبدأ – على حد اعتقاد ماركس – أو تنطلق من الطبيعة المغتربة للعلاقات الانسانية وتعجز عن ادراك الأساس التاريخى والاجتماعى للاغتراب ، كما تفشل فى فهم نتائجه على العلاقات الاجتماعية . لذلك كان من الصعب أن نفصل نظرية ماركس الأيديولوجية عن مفهوم الاغتراب الذى طوره فى كتاباته المبكرة : فالأيديولوجية لاتستطيع أن تطور نظرة منهجية ملائمة لدراسة المجتمع كحقيقة تاريخية اجتماعية . فقد أرتبط الاقتصاد السياسى الكلاسيكى بتحليل أيديولوجى وبدراسة علمية موضوعية للنظام الرأسمالى ، ومن ثم استطاع أن يقدم داخل اطاره النظرى منهجية امبريقية أكدت على الطبيعة الموضوعية للحقائق والعمليات الاقتصادية ، بينما فشلت فى فهم ما ترتب على تحليلها من تناقضات .

ويوضح ماركس ما بين الأيديولوجية والعلم والمنهج من علاقة معقدة فى

تحليله للمعادلة الثلاثية المشهورة لما أسماه بالاقتصاديات الشائعة Vulgar ، والذى أكد فيه على أن الانتاج « يفيض » عن عوامل ثلاثة هى رأس المال والأرض والعمل ، وأن كل عامل من هذه العوامل الثلاثة يكون بذاته مصدرا للقيمة . وفى هذه الصياغة تحدث عمليتى تقييم وتشيىء العلاقات الاجتماعية عن طريق فصل الاشكال الخاصة للانتاج الاجتماعى عن عملية العمل ، أى عن طريق عزل الأجزاء عن الكل . غير أن هذه المعادلة الثلاثية شأنها فى ذلك شأن كثير من صياغات الاقتصاد السياسى الكلاسيكى ، تحتوى على عناصر من الحقيقة . ذلك ان المنتجين منفصلين عن وسائل الانتاج ، كما أن العائدات تشكل دخل الطبقات الثلاثة الكبرى للرأسمالية. ومع ذلك ، كانت المعادلة الثلاثية أقل علمية وأكثر أيديولوجية لأنها استندت فى ذاتها على قبول النمط السطحى للعلاقات الاقتصادية ، بدلا من أن تستند على البناء الجوهرى والداخلى وما يرتبط به من مفاهيم وتصورات . فاذا ما تطابق المظهر مع الحقيقة دائما فان كل العلوم ستكون فى نظر ماركس أمورا غير ضرورية : ذلك أن مهمة العلم الاجتماعى تتمثل فى اكتشاف وتحليل الاشكال الكامنة ، أو بناءات المجتمع التى تؤدى الى « قانون المظهر Law of Appearance» . وهنا نكون بصدد مسألة ذات أهمية كبيرة فى فكر ماركس المنهجى [٢٠] .

لقد سبق لانجلز ، فى كتاباته المبكرة ، أن اعترف بأن مفهوم البناء الفوقى يشتمل على أشكال وصور أيديولوجية تختلف فيما بينها أختلافا جوهريا ملحوظا ، بمعنى أنها لاتكون متماثلة أو متساوية فى كونها مشروطة بالأساس المادى. فى الحقيقة فشل ماركس فى تناول هذه المشكلة الأمر الذى يفسر هذا الغموض الذى يكتنف ويحيط بما يتضمنه البناء الفوقى ، وبعلاقة هذه المجالات الايديولوجية المتعددة بأنماط الانتاج . لذلك كانت مهمة انجلز أن يقوم بالتوضيح . فلكى يميز مصطلح « الايديولوجية » سلم انجلز بدرجة من الاستقلالية أضفاها على القانون . فهو يرى أن مقومات البناء الفوقى الأيديولوجى – من قانون وفلسفة ودين وعلم – تصطبغ

بالمخزون المعرفي والعقائدى القائم وتتأثر بطريق غير مباشر بالعوامل الاقتصادية [٢١] . وفى هذه المجالات يصعب أن نشتق مضمون وتطور العقيدة والمعرفة عن طريق تحليل الموقف التاريخي وحده . وفى هذا الصدد يقول :

« ان التطور السياسي والفلسفي والديني والفني والأدبي يرتكز على التطور الاقتصادى ، ولكن كل هذه التطورات تتفاعل مع بعضها البعض من ناحية ومع الأساس الاقتصادى من ناحية أخرى . لذا فان الوضع الاقتصادى ليس وحده هو السبب . كما أنه من غير الممكن أن نتصور أن ما عداه مجرد نتائج سلبية لادور لها . ان هناك نوعا ما من التفاعل يستند على أساس الضرورة الاقتصادية التي تدعم نفسها دائما » .

غير أن القول بأن الاساس الاقتصادى يدعم نفسه فى نهاية المطاف يعنى القول بأن المجالات الأيديولوجية تكشف عن درجة ما من الاستقلال والتطور المستقل ، أو كما يقول انجلز :

« كلما أبتعد مجال بحثنا بعيدا عن المجال الاقتصادى مقتربا من الأيديولوجية المجردة والبحتة ، كلما كشف فى تطوره عن انحرافات عما هو متوقع له فى هذا التطور ، وبالتالى أصبح منحنى التطور أشبه بخط متعرج Zig - Zag» [٢٢] .

هكذا نصل الى سؤال آخر له دلالته بالنسبة لعلم اجتماع المعرفة مفاده : كيف ترتبط النتاجات الفكرية والعقلية بالأساس الوجودى أو المحددات الاجتماعية ، وماهى نوعية علاقة الارتباط بين الفكر والمعرفة والوجود ، هل هى علاقة سببية Causualوظيفية Functional، أم هى علاقة رمزية Symbolicأو عضوية Organismic ؟

على الرغم من أن هذه المشكلة تمثل وبوضوح نواة أى نظرية فى علم اجتماع المعرفة ، الا أنها غالبا ما طرحت وعولجت بطريقة ضمنية وليس على نحو مباشر . ومع ذلك ، فان كل نموذج يحدد لعلاقة المعرفة بالمجتمع يتصور مسبقا نظرية كاملة للمنهج السوسيولوجى والعلية أو السببية

الاجتماعية [٢٣] .

لقد عالج ماركس وانجلز بالطبع نوعا من العلاقة السببية بين الأساس الاقتصادى والأفكار أو المعرفة ، كما أطلقا على هذه العلاقة أسماء مثل « التحديد والارتباط والانعكاس والنمو والاعتماد ... الخ . وبالاضافة الى ذلك هناك علاقة المصلحة أو الحاجة ، وذلك لأنه عندما يكون للطبقة احتياجات معينة فى مرحلة بعينها من مراحل التطور التاريخى ، فان ذلك يكون بمثابة ضغط محدد لأن تنمو الأفكار وتتبلور المعرفة الملائمة . غير أن قصور هذه الصياغات المختلفة قد سبب بعض التشويش فى الصياغات المشتقة من التراث الماركسى فى الوقت الحاضر . لقد أكد ماركس على أن الفكر ليس مجرد انعكاس للوضع الطبقى الموضوعى ، كما رأينا من قبل ، وهذا يثير بدوره من جديد مشكلة اسناد الفكر وارجاعه الى أساس آخر يحدده . ان الافتراض الماركسى الأساسى والسائد للتغلب على هذه المشكلة يتمثل فى القول بنظرية للتاريخ تعد أساسا أو أرضية صلبة لتحديد ما اذا كانت الايديولوجية ملائمة « موقفيا » لطبقة بعينها فى المجتمع . ويتطلب ذلك صياغة فرضية لما يجب أن يفكر فيه الناس أو يدركوه اذا كانوا قادرين على فهم واستيعاب الموقف التاريخى فهما ملائما . ولكن مثل هذا التعمق فى الموقف التاريخى لايحتاج الى قاعدة واسعة من الأنتشار والشيوع داخل طبقة (شريحة) بعينها ، ومن ثم يؤدى ذلك الى مشكلة أخرى أبعد ترتبط بالوعى الطبقى الزائف توجز فى السؤال التالى : كيف يكتب الشيوع والانتشار للأيديولوجيات التى قد تكون غير متسقة مع مصالح واهتمامات الطبقة والتى قد تكون غير ملائمة أو مناسبة موقفيا ؟

هناك تفسير امبيريقى جزئى للوعى الزائف تضمنه « البيان الشيوعى » ويستند الى النظرة القائلة بان الضبط والتوجيه البورجوازى لمحتوى الثقافة وبالتالى لمحتوى المذاهب المنتشرة والمعايير السائدة يكون أمرا غريبا ومغايرا للمصالح البروليتارية [٢٤] . أو بتعبير آخر أكثر عمومية « ان الافكار المسيطرة

على كل مرحلة أو عصر هي دائما أفكار الطبقة الحاكمة لهذه المرحلة ». غير أن ذلك لايعدو أكثر من مجرد تفسير جزئي للمشكلة ، لأنه يتناول الوعي الزائف للطبقة المحكومة أو التابعة . فهو يفسر على سبيل المثال الحقيقة التي أشار اليها ماركس ومفادها أنه «حتى وان انتمى المالك الزراعي الى الطبقة البروليتارية بحكم موضعه ، الا أنه لايعتقد أبدا أنه كذلك». ومع ذلك فان هذا التفسير لايرتبط ولايتلاءم مع محاولة البحث عن تفسير للوعي الزائف لدى الطبقة الحاكمة ذاتها .

هناك قضية أخرى ترتبط بالوعي الزائف نجدها في ثنايا النظرية الماركسية ، ولو أنها صياغتها لم تكن على قدر كاف من الوضوح هي : كون مفهوم الأيديولوجية تعبيرا غير مقصود وغير واع عن « الدوافع الحقيقية » ، تلك الدوافع التي تصاغ بدورها في ضوء المصالح الموضوعية للطبقات الاجتماعية . ومن ثم نجد هنا تأكيدا متكررا على الطابع غير المقصود وغير الواعي للأيديولوجيات : يقول وانجلز :

« حقا أن الأيديولوجية عملية تنجز عن طريق ما يسمى بالمفكر ، ولكن بوعي زائف . ذلك لأن الدوافع الحقيقية التي تدفعه تظل غير معروفة لديه ، فهي بطريقة أخرى ليست عملية أيديولوجية بالمرة ، طالما أنه يتخيل دوافع ظاهرية أو زائفة »[٢٥] .

ان وجهة نظر ماركس وانجلز فيما يتعلق بارتباط الأفكار بالبناء الاقتصادي التحتي تؤكد أن البناء الاقتصادي يشكل اطارا يحدد « مدى » ما يمكن أن يكون للأفكار من فعاليةوتأثير اجتماعي ، وأن الأفكار التي لاتكشف عن علاقة وثيقة بواحدة أو بأخرى من الطبقات المتصارعة يمكن أن تظهر ولكن دون أن يكون لها تأثير له أهميته . ان الظروف الاقتصادية أمور ضرورية ولكنها غير كافية لنشأة وبلورة وانتشار الأفكار التي تعبر عن مصالح أو وجهة نظر طبقة معينة . ليس هناك اذن حتمية صارمة للأفكار عن طريق الظروف الاقتصادية ، ولكن هناك ميل فقط أو نزوع لأرتباط الأولى بالثانية : فمعرفة الظروف الاقتصادية تمكننا من التنبؤ بنوعية الأفكار

التى تستطيع أن تمارس تأثيرا ضابطا وموجها فى الاتجاه المؤثر والفعال « ان الناس يصنعون تاريخهم ولكنهم لايستطيعون صنعه على النحو الذى يحبونه . انهم لايصنعوه تحت ظروف يختارونها ، بل تحت ظروف معطاة أو مفروضة على نحو مباشر ومنقولة أو موروثة من الماضى » . وفى صياغة التاريخ تلعب الأفكار دورا محددا : خذ على سبيل المثال وجهة النظر القائلة بأن الدين أفيون الشعوب ، خذ أبعد من ذلك الأهمية التى تلحق بكل من ماركس وانجلز فى جعل من ينتمون الى الطبقة البروليتارية أكثر وعيا ودراية بمصالحهم الخاصة . وطالما أنه ليس هناك قدرية فيما يتصل بتطور البناء الاجتماعى الكلى ، وطالما أنه ليس هناك سوى تطور لظروف اقتصادية تجعل خطوطا معينة (اتجاهات) للتغير ممكنة أو محتملة ، لذا فان أنساق الأفكار قد تلعب دورا حاسما فى اختيار أحد البدائل الأكثر تطابقا مع التوازن الحقيقى للقوة بدلا من الأخذ ببديل آخر يكون أكثر تعارضا مع الموقف الراهن للقوة ، ومن ثم يكون غير ثابت وغير متوازن ومؤقت . ان هناك اجبارا أو الزاما مطلقا يشتق من التطور الاقتصادى ، ولكنه اجبار أو الزام لايعمل على نحو نهائى وقاطع بالدرجة التى يحول فيها دون حدوث تنوع أو تغاير فى الأفكار .

وتتصور النظرية الماركسية أنه « ان عاجلا أو آجلا فان أنساق الأفكار غير المتسقة مع بناء القوة المسيطر أو السائد سوف ترفض أو تنبذ لصالح الانساق التى تكون أكثر قربا فى التعبير عن خط القوة الواقعى أو الفعلى . هذه النظرة عبر عنها انجلز فى تشبيهه « الخط المتعرج Zig - Zag Course للأيديولوجيا المجردة » . حيث يرى أن الأيديولوجيات قد تنحرف - بصفة مؤقتة - عما هو ملائم ومتناسب مع العلاقات الاجتماعية الراهنة والسائدة للأنتاج ، ولكنها سرعان ماتعود فى النهاية الى السير فى الخط مرة أخرى . لهذا السبب يميل التحليل الماركسى للأيديولوجية دائما الى الاهتمام بالموقف التاريخى الكلى والمشخص والملموس وذلك من أجل تفسير الانحرافات المؤقتة للأفكار عن الملزمات الاقتصادية . ولهذا السبب نفسه

تميل التحليلات الماركسية أيضا نحو درجة متطرفة من المرونة الى الدرجة التى يوصف فيها أى تطور كما لو كان يمثل انحرافات مؤقتة : حيث تصبح « المفارقات » و « الفجوات » مسميات لشرح المعتقدات القائمة والراهنة التى لاتتطابق مع التوقعات النظرية » وحيث يقدم مفهوم « العرض » و « العارض » وسائل جاهزة لفصل وعزل النظرية عن الوقائع التى تتحدى مصداقيتها . وما أن تشتمل النظرية على مفاهيم وتصورات مثل « المفارقات» و « الفجوات » أو « الثغرات » أو « العوارض » أو « الاستقلال الجزئى » أو « الاعتماد التام والمطلق » ، فانها تصبح أكثر غموضا وغير واضحة وغير متميزة بالمرة حتى أنها يمكن أن تتوافق مع أى شكل من المعطيات الواقعية . هنا - وكما هو الحال فى العديد من النظريات الأخرى فى علم اجتماع المعرفة - يثار تساؤل هام يهدف الى تحديد ما اذا كنا نمتلك نظرية أصلية أم لا .ويدور هذا التساؤل حول : كيف يمكن الغاء النظرية أو نسخها وابطالها ؟ وأى المعطيات التى تتناقض مع أو تبطل النظرية فى أى موقف تاريخى معين ؟ فما لم يكن بالأمكان الأجابة على هذا التساؤل على نحو مباشر ، ومالم تشتمل النظرية على أحكام أو قضايا يمكن تفنيدها ودحضها بنماذج محددة من المعطيات ، فانها أى النظرية - ستظل مجرد نظرية زائفة كاذبة ، بمعنى أنها تكون ملائمة ومنسجمة مع أى ترتيب أو نظام آخر للمعطيات [٢٦] .

رابعا : أبعاد التحليل السوسيولوجى الماركسى للمعرفة العلمية :

كان لماركس تصور أكثر تحديدا حول المكانة السوسيولوجية للعلم الطبيعى [٢٧] . ففى قول مشهور له ، ميز ماركس بين العلم الطبيعى وبين المجالات الأيديولوجية قائلا :

« ومع تغير الأساس الاقتصادى يتحول البناء الفوقى الكلى بسرعة متفاوتة وفى خضم هذه التحولات يتعين وضع التمييز بين التحول المادى للشروط الاقتصادية للانتاج ، والتى يمكن تحديدها بدقة من خلال العلم الطبيعى ، وبين الفلسفة والسياسة والدين والجمال والفن وغير ذلك من أشكال وصور

أيديولوجيـة يكون الناس من خـلالهـا على وعى بهـذا الصـراع ويناضلون للقضاء عليه » .

من هنا كان للعلم الطبيعى والاقتصاد السياسى مكانة مسلم بها متميزة تماما عن مكانة الأيديولوجية ، فالمضـمـون أو المحتـوى التـصـورى للعلم الطبيعى لايعزى بحال من الأحوال الى الأساس الاقتصادى ، بل أن أهدافه ومادته فقط هى التى ترتبط بهذا الأساس . يقول :

« أين يمكن للعلم الطبيـعى أن يوجـد دون صناعـة أو تجـارة ؟ ... بل وحتى العلم الطبيـعى الخالص أو البحث ، لابد وأن يزود بهـدف ومـادة ، ولايتأتى له ذلك الا من خلال التجارة والصناعة ومن خلال النشاط الحسى للأفراد » .

ويذهب انجلز الى أبعد من ذلك ليؤكد أن النظرية الاشتراكية ذاتها هى أنعكاس بروليتارى للصراع الطبقى الحديث ، بالدرجة التى تجعل محتوى التـفكير العلمى يحدد على نحو اجتمـاعى دون أن يؤدى ذلك الى افسـاد مصداقيته وثباته .

ان هناك اتجاها أوليا فى الماركسية لأعتبار العلم الطبيعى كما لو كان على عـلاقة بالأسـاس الاقتـصـادى تختلف عن عـلاقـة المجـالات الأخـرى للمعرفة :

ففى العلم يكون محور الاهتمام محددا على نحو اجتماعى أما أدواته التصورية فلا تتحدد على نحو اجتمـاعى . وفى هذا الصدد تختلف العلوم الاجتماعية اختلافا بينا عن العلوم الطبيعية . اذ تميل العلوم الاجتماعية الى أن تتمثل مجال الأيديولوجيا ، ذلك الميل الذى طوره الماركسيون المتأخرون فى أثارتهم وطرحـهم لقـضـايا العلم الاجتـمـاعى المرتبطة بالطبـقـة ، وفى الدعوى القـائلة بأن العلم البروليتارى فقط هو الذى له رؤية صـادقة لبعض جوانب الحقيقة الاجتماعية .

وفى الوقـت الذى مـيـز فـيـه مـاركس وانجلز العلم الطبـيـعى عن العلم

الاجتماعي فى مجال ربط المقولات بأصولها الاجتماعية ، نجد أتباعهما المحدثين يضعون تمييزات حادة وقاطعة بين العلم البورجوازى والعلم البروليتارى . لقد انشغل ماركس وانجلز بتطبيق مبدأ منطقى واحد على كل الظواهر – هو الجدل Dialecticفى مقابل مفهوم السببية Causalityوأكثر من ذلك ، قاما بالتمييز بين الوهم Illusionوهو مجموعة الأفكار غير الواضحة لدى أغلبية الناس – وبين المعرفة كنتاجات للبحث العلمى . حيث ذهبا الى أننا فى كثير من الأحيان قد نساق الى نتائج مفادها أن أدراكاتنا الحسية التى يمكن التحكم فيها علميا تثير فى نفوسنا وعقولنا أفكارا عن احترام العالم الخارجى ، رغم أن تلك الأفكار لاتكون بطبيعتها متوافقة مع الحقيقة ، أو أن يكون هناك عدم ملاءمة بين العالم الخارجى وبين ادراكاتنا الحسية به . ان العلم الطبيعى ليس نسبيا لأن الطبيعة ثابتة ودائمة وليست من صنع الإنسان ، ومن اليسير فى نظرهما أن نتعمق أو نتغلغل وننفذ بالتدريج الى جوهر الظواهر الطبيعية ، وأن نجزم بالقوانين التى تحكمها وتهيمن عليها . ان العلم الطبيعى لايكون نسبيا الا بمعنى واحد فقط ، هو أن حقبة من الحقب التاريخية تشجع على التفكير العلمى أكثر من حقبة أخرى .

وفى مقابل ذلك ، فان العلوم الاجتماعية تكون ذات طابع نسبى تماما : فظواهرها من صنع الأنسان ،كما تكشف عن خصائص متميزة فى كل مرحلة من مراحل الأنتاج المختلفة . وفى هذا الصدد يقول ماركس :« قد يقال أن القوانين العامة للحياة الاقتصادية واحدة بغض النظر عما اذا طبقت فى الحاضر أو فى الماضى . الا أن مثل هذه القوانين المجردة غير موجودة أصلا ، بل على العكس من ذلك فان لكل حقبة تاريخية قوانينها الخاصة . وطالما أن المجتمع يعيش مرحلة بعينها من التطور ويمر من مرحلة الى أخرى، فانه يبدأ فى الخضوع لقوانين أخرى ». وهذا هو السبب الذى من أجله تمثل النظريات الاقتصادية الكلاسيكية الهيكل التشريحى لبنية المجتمع البورجوازى . ومع ذلك ، فان القوانين والمفاهيم والتصورات قد تنسب الى

مرحلة تاريخية بعينها حتى أنه لايمكن الطعن فيها أو انكارها مالم نشرع في تعميمها . أما مفهوم الجدل ، فهو يعلو ويسمو كل المراحل التاريخية لأنه يمثل ايقاع العالم . وهو - أى الجدل - يمثل أيضا منهجا للبحث كتحليل وتركيب، أما مفهوم الصدق فتؤكده قضية فيورباخ Feuerbach ، والتى تقرر أن « التساؤل حول ما اذا كان الفكر الانسانى يستطيع التوصل الى الحقيقة الموضوعية أم لا ؟ لايمثل مشكلة نظرية بقدر ماهو مشكلة تطبيق وممارسة . ففى الممارسة يبرهن الانسان على الصدق - أى الحقيقة والقوة . أما الخلاف الدائر حول واقعية أو عدم واقعية الفكر المنعزل عن الممارسة والتطبيق فمسألة اكاديمية بحتة » (٢٨) .

هناك بعض النقط التى حاول ماركس - والى حد ما أنجلز - البرهنة عليها ولكن بطريقة غير مؤكدة : لقد كان من المعترف به أن الصراع الطبقى ظاهرة حديثة تدور حول قضية « التحرير » . لذا يصبح من المؤكد أن نتصور أن التطبيق العام لهذا المفهوم - الصراع الطبقى - يمثل اعتراضا لا مبرر له على الفروض العلمية السابقة التى أشتقت من الظواهر الحديثة . لقد أشار ماركس وانجلز ضمنيا الى أن البناء المجتمعى للثقافات السابقة لم يكن بالضرورة تنظيما للطبقة ، بل كان تنظيما للطائفة أو للأقطاعية . ان الصراع الطبقى ذاته يجب أن ينسب الى مرحلة تاريخية بعينها وفقا لمفهوم العملية التاريخية ومبادىء الديالكتيك (الجدل) . ومن ثم ، فان مفهوم الأيديولوجية كظاهرة للتنظيم الطبقى يجب أن يكون هو الآخر محددا تاريخيا . أما العلاقات التى تقوم بين الفكر والبناءات الاجتماعية ولاتكشف عن خصائص الطبقة قد تكون هى الأخرى مختلفة . ان الأصل الاقتصادى للأيديولوجيات تعدل وتغير ، كما أن القانون والعلاقات السياسية يجب أعتبارها ذات صلة وثيقة بالأساس الاقتصادى. ومع ذلك ، فان للدين والفلسفة أصولا غير اقتصادية ولكنهما يتأثران فى تطورهما الى حد ما بالظروف والأحوال الاقتصادية ، ولو أن هذا التأثير يبدو أكثر ارتباطا بمذاهبهما ونظرياتهما الاجتماعية . أما أن للأيديولوجيات وجودها وحياتها

الخاصة بغض النظر عن العوامل الخارجية فتلك مسألة عبر عنها انجلز حيث يقول [٩] :

« ومع ذلك ، فانه ما أن تظهر أى أيديولوجية حتى تتطور فى علاقة وثيقة مع ثنائية المادى والتصورى ، وتطور الجانب المادى بدرجة أكبر وأبعد، والا توقفت عن أن تكون أيديولوجيـة ، وهذا يعنى أن الأنشغال بالأفكار ككيانات مستقلة يتطور بطريقة مستقلة ويخضع لقوانينها الخاصة فقط » . معنى هذا أن الفكر الأيديولوجى ليس مجرد أنعكاس للظروف الاقتصادية لا من حيث موضوعه أو تطوره أومبادئه .

هل هناك إذن علم اجتماع للمعرفة العلمية عند ماركس ؟

باختصار ، لقد حدد كارل ماركس نظرته الى العلم كظاهرة اجتماعية فى سياق بحثه الواسع النطاق عن الوعى والأيديولوجية وأنماط الأنتاج . ومن ثم ، كانت نتائجه وأفكاره عن العلم أقل وضوحا وتحديدا ، وكانت بالتالى مدعاة الى وجود تفسيرات مختلفة ومتباينة حول رؤيته للعوامل الاجتماعية باعتبارها محددات لمضمون العلم ومحتواه . من هنا ، يبدو من الضرورى أن نشير وباختصار الى مدخلين مختلفين تماما ، يزعم كل منهما كونه نموذجا للتحليل الماركسى (يزخر التراث الماركسى بالعديد من الكتابات حول العلم مما لانجد متسعا لعرضه أو تحليله فى هذا المؤلف ، نذكر منها كتابات ماركيوز Marcuse 1962, وهيبرماس Habermas, 1972. [٣٠]) ولنبدأ أولا بتحليل الملامح البارزة لأعمال ماركس والتى نجد بصددها قدرا كبيرا من الاتفاق :

تقع أحداث التاريخ الأنسانى – فى نظر ماكس – داخل القاعدة أو الأطار الطبيعى الذى حدده ووفره العالم الموضوعى ، تلك القاعدة التى كانت تتحول وباستمرار نتيجة تدخل الأفعال الأنسانية . ولقد استطاع الانسان من خلال عمله وفقا للعالم الطبيعى أن ينتج وسائل عيشه ووجوده، وأصبحت العلاقات المتكررة بين الناس والتى نجمت عن النشاط الاقتصادى

والانتاجي أمورا أساسية في كل المجتمعات ، لتشكل بذلك أكثر العوامل تأثيرا على بناءاتهم ونتاجاتهم الفكرية ، كما أنه من خلال عمله وفقا للعالم الطبيعي أيضا ، استطاع الانسان أن يولد معرفته بهذا العالم ، تلك المعرفة التي صيغت استجابة للمصالح والاهتمامات الاقتصادية لمختلف الفئات الاجتماعية ، وخضعت لتصورات أيديولوجية تتلاءم وأنماط الأنتاج المختلفة . ولقد استخدمت هذه المعرفة على مر السنين من أجل التعامل مع الظواهر الطبيعية ، لكي تدعم أو تعدل أو تغير من أشكال العلاقات الاجتماعية القائمة .

لقد كان ظهور المجتمع الرأسمالي بمثابة الدافع الأساسي لتطوير المعرفة العلمية بالعالم الطبيعي ، ذلك أن المهام الاقتصادية التي أضطلعت بها البورجوازية في القرن السابع عشر والقرن الثامن عشر ، كانت قد جذبت الاهتمام تجاه بعض المسائل التكنولوجية التي شجعت بدورها على ايجاد مدخل علمي لتساؤلات وقضايا الفلسفة الطبيعية من جانب بعض المفكرين الذين يمثلون هذه الطبقة. لذلك بدأت الفلسفة الطبيعية الجديدة تولد معرفة علمية أكثر فعالية من الناحية العملية ، سرعان ما أستخدمتها الطبقة الرأسمالية كوسائل مباشرة للأنتاج الاقتصادي . وبقدر ما طورت المعرفة العلمية من الأنتاج بقدر ما وفرت موارد جديدة لتدعيم البحث العلمي . وهكذا ، أصبح العلم ، خلال القرن التاسع عشر وحتى يومنا هذا ، أكثر ارتباطا بالاقتصاد الرأسمالي وبالتجديدات التكنولوجية المستمرة التي تطلبها النظام الرأسمالي ، وفي هذا الصدد ، يقول ماركس :

« لقد أوجدت البورجوازية قوى أكثر تأثيرا وأوسع انتشارا عما أوجدته الأجيال السابقة مجتمعة ... سيطرة الأنسان على قوى الطبيعة ، الآلية ، تطبيق الكيمياء على الزراعة والصناعة ، الملاحة التجارية ... ان ما قدمه القرن الماضي من منجزات لايضارع في ضخامته بحال من لأحوال مثل هذه القوى الانتاجية في مجال العمل الاجتماعي [٣١] ».

هكذا ، حتمت الرأسمالية ، بل وشجعت ، على تطوير العلوم الطبيعية

الى أقصى حد ممكن . لقد كانت العلوم الطبيعية ، شأنها فى ذلك شأن الرأسمالية ، قوة من قوى التحرر : حررت الناس من الخرافات والفوضى الأيديولوجية للفكر الدينى . ومع ذلك ، أصبح العلم وبالضرورة مصدر استغلال فى يد البورجوازية : ففى مجال الانتاج الصناعى مثلا ، ساهم العلم وبدرجة ملحوظة فى « اهدار الانسانية » ، على حد تعبير ماركس ، حيث استخدمت المعرفة العلمية الموضوعية – وعلى نحو متزايد – فى خلق تكنولوجيات اقتصادية وادارية ضيقت والى أبعد الحدود من نطاق أفعال ومبادرات رجالها .

« أن وحدة الفكر والعمل ، ووحدة التصور والتطبيق ، ووحدة اليد والعقل ، تلك الوحدة التى هددتها الرأسمالية منذ بداياتها الأولى ، تتهدد الآن ، بل وتهاجم ، بنوع من التفسخ الذى استخدم كل موارد العلم والتخصصات الهندسية المختلفة التى تستند اليه ، لقد أطاح العلم بالعامل الذاتى فى عملية العمل والانتاج ، ووضعه فى مصاف العوامل الموضوعية الجمادية وغير الحية ، عندما أضاف عنصر « قوى العمل » الى موارد الانتاج والآلاته كعامل من عوامله . بل لقد أصبح هذا الموقف هو النموذج الذى تنشده الادارة حين تستخدم أو تتبنى أى تجديد أو اختراع انتاجى يقدمه العلم[٣٢] » .

من هنا ، كانت القضية المحورية فى التحليل الماركسى للعلم هى أن ننظر الى العلم كخلق أو ابداع اجتماعى ، وأن نؤكد على نتائجه واستخداماته واتجاهات تطوره فقط من خلال تفهم علاقاته بالسياق الاجتماعى الأكبر والأوسع . وفى هذا الصدد ، نجد ثمة أمور متشابهة بين الموقف الماركسى والموقف الدور كايمى :

ان كلا من ماركس ودور كايم ينظر الى العلم من منظور ثورى ، من حيث أن العلم ينطلق من تغيرات فى بناء المجتمع ، ومن حيث أنه يضعف من فعالية المعتقدات الدينية التى جمعت مختلف الأشكال الاجتماعية السابقة على الرأسمالية فى سلة واحدة . غير أن ماركس كان قد خطى

خطوة أبعد مما ذهب اليه دور كايم ، وذلك عندما حاول تحليل نتائج العلم فى المجتمعات الأكثر تعقيدا وتمايزا . لقد كانت محاولة ماركس هذه أمرا ميسورا لأنه تجنب اعتماد دور كايم على الفكرة الغامضة التى تدور حول ارتباط الفكر بالملامح العامة للبناء الاجتماعى ، لقد قدم ماركس بالأضافة الى ذلك تفسيرا ديناميكيا للعمليات الاجتماعية التى يمكن استخدامها لوصف الروابط القائمة بين العلم والمجتمع ، حيث أكد بصفة خاصة على أن المجتمعات تتركب من تجمعات متمايزة نسبيا يكشف أعضاؤها عن مصالح واهتمامات متعارضة وعن قدرة غير متساوية للسيطرة على أفعال الآخرين . ومن ثم ، فان اتجاه العلم الحديث ونموه السريع والمتزايد وتطبيقاته الواسعة فى مجال الصناعة والحكومة ، كلها أمور يمكن النظر اليها على أنها نتاجات أهداف وغايات تكنولوجية لجماعة خاصة مسيطرة ، هى جماعة البورجوازية . فالبورجوازية هى الجماعة الوحيدة فى المجتمع الرأسمالى القادرة على نشر فائض الانتاج الاقتصادى لتولد معرفة علمية جديدة وأكثر ملاءمة لأهدافها ومصالحها الخاصة .

ولكن ، ماذا عن شكل المعرفة العلمية ومحتواها ؟ . فى الفقرة التالية يجيب ماركس على هذا السؤال بما يفيد « أن قوانين العلم الطبيعى مجرد وسيلة لتحقيق الأهداف المحددة أو المشروطة اجتماعيا . ففى ظل النظام الرأسمالى تصبح الطبقة - على حد تعبير ماركس - غرضا من الأغراض البشرية ، أو شيئا نافعا معدا للأستخدام ، بحيث لاتدرك كقوة مسيطرة على البشر . كما أن الاكتشاف النظرى لقوانينها المستقلة تصبح مجرد خدعة أو حيلة Ruse ، طالما أنه يخضع الطبيعة للحاجات الانسانية ، سواء باعتبارها أحد الاغرض الاستهلاكية أو باعتبارها وسيلة من وسائل الانتاج » .

ان قراءة مثل هذه الأفكار لماركس وأقواله كثيرا ما ترددت فى أدبيات روسيا الماركسية . ففى أحد الاعمال المشهورة مثلا ، حاول بوريس هيسين Boris Hessen, أن يفسر مبدأ نيوتن فى اطار ماركسى بحت ، مدللا على أن هناك توحدا وثيقا بين المشكلات التقنية التى واجهت أصحاب الأعمال

فى الاقتصاد الرأسمالى المبكر فى عصر نيوتن وبين المشكلات العلمية الكبرى التى طرحها الفلاسفة الطبيعيون فى ذلك الوقت . كما حاول أن يوضح كيف كانت هذه المشكلات الفنية بمثابة محور الأرتكاز فى أعمال نيوتن . ومن ثم يمكن النظر الى أعمال نيوتن على أنها استجابة مباشرة لما واجه مفكرى الطبقة البورجوازية من مشكلات أو صعوبات فى مجال الانتاج الاقتصادى . وعلى ذلك فان مضمون مبدأ نيوتن لايمكن بحال من الأحوال أن يفسر على هذا النحو من البساطة ، اذ على الرغم من أن العامل الاقتصادى كان ركيزة أساسية فى صياغة التصور المادى للتاريخ ، الا أن ذلك لايعنى – على حد تعبير هيسين Hessen – أن العامل الاقتصادى كان هو العامل الوحيد الذى يحدد نتاجات الفكر ، ومن ثم شرع هيسين فى تحليله لأعمال نيوتن ليوضح كيف رتب نيوتن – وبطريقة انتقائية بحتة – الموارد الثقافية المتاحة لأفراد طبقته وصاغها فى شكل معتقدات سياسية وتشريعية وفلسفية ودينية ، وكيف حددت هذه العناصر الأيديولوجية – أو شكلت – فكر نيوتن نفسه [٣٤] .

وعلى الرغم من دعوى بوريس هيسين القائلة بأن « العلم ليس قبولا سلبيا وتأمليا للواقع أو الحقيقة ، بل وسيلة تؤثر فى اعادة بناء هذا الواقع » الا أنه عاد فوفق بين نظرته وبين الفكرة الماركسية اللينينية القائلة بأن « المعرفة العلمية والأصلية بقوانين العملية التاريخية مهمة تحتمها ضرورة لاتقبل الجدل لتحقيق نتائج سياسية معينة . وعلى أية حال ، لسنا هنا بصدد مناقشة وتقييم مقال هيسين ، بل نسوقها كمثال نستشهد به على امكانية تفسير موقف ماركس باعتباره مؤكدا لضرورة النظر الى محتوى المعرفة العلمية على أنه نتاج عمليات اجتماعية بعينها .

وبوجه عام ، لم يتبنى علم الاجتماع الأكاديمى مثل هذا التفسير السابق لأقوال ماركس وأفكاره . فقد أشار ميرتون مثلا الى أن التحليل الماركسى يسمح لمجالات أخرى مختلفة من النتاجات الفكرية والعقلية

بدرجات مختلفة من الاستقلال عن الاساس الاقتصادى ، وأن ماركس وانجلز يعتبران العلم نتاجا عقليا وفكريا يتمتع بدرجة عالية من الاستقلال أكبر من أى مجال فكرى آخر . ويسوق ميرتون الفقرة التالية للتدليل على قوله ، حيث يقول ماركس :

« ومع تغير الأساس الاقتصادى ، يتغير البناء الفوقى الكلى والشامل بدرجة ما . واذا وضعنا فى الاعتبار هذه التغيرات ، يتوجب علينا أن نميز بين التحولات المادية للشروط أو الظروف الاقتصادية للأنتاج - والتى تتحدد فى ضوء نتائج العلم الطبيعى - وبين الأشكال القانونية والسياسية والدينية والجمالية والفلسفية ، أى بأختصار الأيديولوجية ، التى بها يصبح الأفراد واعيين بصراعهم فيناضلون من أجلها [٣٥] ».

غير أنه ينبغى علينا أن نفسر هذا النص السابق فى ضوء ما أعتبره ميرتون اتجاها عاما وكليا فى المعالجة الماركسية للعلم : لقد ذهب ميرتون الى أن التحديد التقدمى لتأثير علاقات الانتاج ودورها فى تشكيل المعرفة والفكر الأنسانى كان خطا أساسيا سار فيه تطور الماركسية بدءا بالأيديولوجية الألمانية المبكرة وانتهاء بكتابات انجلز . ولذلك حدد ميرتون تفسيره النهائى لموقف ماركس فى قوله بأنه على الرغم من أن محور اهتمام العلم الطبيعى قد يتحدد على نحو واقعى إلا أن ذلك لايحدث ولاينطبق سواء على أدواته التصورية أو فى نتائجه الواقعية . وهذا يعنى أن يقر ميرتون بما كفله ماركس وانجلز للعلم من مكانة متميزة تماما عن الايديولوجية [٣٦] .

عند هذا الحد ، قد يعترض البعض بقولهم أن ميرتون لم يكن شارحا جيدا لأفكار ماركس ، وأن تفسيره لأفكار ماركس فى ضوء الاطار النظرى للتحليل الوظيفى يبعدها كل البعد عن معناها ومقصدها الحقيقى . غير أنه بغض النظر عن مدى صدق هذه المقولة ، الا أن تفسير ميرتون للماركسية سيظل على درجة كبيرة من الأهمية ، على الأقل لما كان لأعماله أى ميرتون - من تأثير واضح وقوى فى مجال التحليل السوسيولوجى للعلم والمعرفة العلمية . ويجدر بنا الاشارة الى أن كثيرا من الكتاب الذين التزموا

بالتحليل الماركسي للعلم كانوا قد توصلوا الى نتائج مماثلة لما توصل اليه ميرتون . وللتدليل على ذلك ، نحاول فى عجالة أن نستعرض بعض الأفكار التى تضمنتها أحدى المقالات الحديثة التى كتبها الأخوان روس Rose & Rose : لقد وجه كل منهما عناية أكبر من اهتمام ميرتون بالفكرة الماركسية القائلة بأن « العلم يولد ايديولوجيته » ، وأكدا على أن النزعة العلمية Scientism أو الوضعية Positivism ، أصبحت أكثر سيطرة على المجتمعات الصناعية فى الوقت الراهن ، حتى أن أى معرفة تقع خارج مجالاتهما تعد بالضرورة من قبيل العبث والهراء . وفى هذا الصدد يقولان :

« لقد أصبح العلم أيديولوجية ، كما أصبح العلماء أيديولوجيين ، كيف حدث ذلك أذن ؟ طالما أن العالم المادى هو الذى يضع حدود التفسيرات التى يستند اليها العالم فى بحثه ، فان الأجابة على ما يطرحه من تساؤلات ستقع - كما تصور ماركس وانجلز - خارج المجال الضيق لبحثه . وحيث يكون الباحث متحررا من هذه القيود فانه يتحدث فى العلم بأيديولوجية خالصة . فبأسم العلم يتذرع العالم بالحيادية ، تكتيكا وممارسة ، ليدعم أو ليعزز موقف الطبقة الحاكمة [٣٧] » .

فى الفقرة السابقة ، يميز الأخوان روس بين الدعاوى المعرفية الفنية التى يقدمها العالم فى مجال بحثه الضيق والمتخصص ، وبين الدعاوى الأخرى التى يطرحها فى سياقات اجتماعية أخرى . ويكمن أساس هذا التمييز فى أن الدعاوى الأولى عادة ما تحددها طبيعة العالم الفيزيقى . وبطبيعة الحال ، يتعين علينا أدراك أن العلماء يتأثرون أحيانا بضغوط أجتماعية لطرح دعاوى معرفية غير مبررة . لكن ، طالما أنه ليس هناك تدخلا خارجيا لتحديد ما يطبقه المجتمع العلمى من معايير فنية لقياس الكفاءة ، فان الدعاوى التى تولد اجتماعيا سوف يحكم بعدم كفاءتها من جانب متخصصين آخرين ، وبالتالى سيكون مصيرها الرفض وعدم القبول . وعلى هذا الأساس يمكن أن ننظر الى الدعاوى المعرفية التى يتقبلها مجال بحثى متخصص كمعارف

مؤكدة وثابتة على أنها دعاوى « لا أيديولوجية » ، لأنها تقدم تفسيرات لجوانب معينة من العالم الطبيعى ، وبالتالى يكون محتواها أكثر استقلالا عن مصالح وأهتمامات وعلاقات المشاركين فيها . ومع ذلك ، قد يكون الموقف مغايرا تماما فى سياقات اجتماعية أخرى . فالمتخصصون فى مجالات أخرى غير علمية نادرا مايمتلكون الملاءمة والكفاءة الفنية التى تمكنهم من الوصول الى درجة كفاءة دعاوى العالم المتخصص . ويترتب على ذلك أن يكون بمقدور العالم استخدام المعرفة المتخصصة لتطوير أساس منطقى وفنى للسياسات التى تعبر عن مصالحه الاجتماعية الخاصة ومصالح الجماعات الأخرى التى يعمل لصالحها ومن أجلها .

هكذا ينتهى روس الى أن الدعاوى التى يقدمها العلماء فى السياق الاجتماعى الأكبر غالبا ما تكون ذات طابع أيديولوجى ، ولو أن المحتوى الفنى لهذه الدعاوى من ناحية ، وقدرة العلماء على استخدام حقائق العالم الطبيعى الموضوعية للوصول الى نتائج اجتماعية وسياسية واقتصادية معينة من ناحية أخرى كثيرا ما يؤديان الى طمس هذا الطابع الأيديولوجى أو أخفائه .

وهكذا أيضا ، يختلف التحليل الذى قدمه روس وزميله للمدخل الماركسى عن ما قدمه كل من دور كايم وميرتون ، خاصة عندما جذب الاهتمام الى عدد من القضايا والتساؤلات التى أغفلها دور كايم وميرتون . ومع ذلك ، كانت قراءة روس وزميله لأعمال ماركس متفقة الى حد كبير مع قراءة ميرتون فى أحدى القضايا الهامة وهى « تأكيد التحليل الماركسى على أن ما يطرحه العلماء المتخصصون من دعاوى معرفية فى مجالات بحثهم ليست دعاوى ايديولوجية بالمرة» .

وبغض النظر عن اختلافات التحليل الجوهرية بين ما أشرنا اليهم من كتاب ومفكرين – باستثناء هيسين – الا أن هناك اتفاقا عاما بينهم على بعض النقاط أهمها [٣٨] :

أولا : أن العلم يزدهر فى المجتمعات الصناعية الكبرى ، اذ يطور العلماء

في مثل هذه المجتمعات ،محافل أو مجتمعات علمية متميزة لتنظيم انتاج المعرفة المؤكدة والموثوق بها .

وثانيا : أنه على الرغم من أن معدلات النمو وتركيز الاهتمام واستخدام المعرفة العلمية تعد أمورا تتحدد اجتماعيا ، الا أن المحتوى العلمي للمعرفة يكون دائما بمنأى عن المؤثرات الاجتماعية

وثالثا : ان لمحافل البحث العلمي خصائص اجتماعية متميزة تقلل من تأثر الاعمال الفنية لأعضائها بالعوامل التى قد تؤدى الى التحريف والتشويش كالتحيز والتعصب واللاعقلانية ، وتمكنهم بالتالى من توليد المعرفة الموضوعية . وبمقدورنا أن ندرج هيسين تحت هذه المقولة ، خاصة اذا جاز لنا التمييز بين موقف المجتمع الرأسمالى والمجتمع الاشتراكى من القضية : فقد احتفظ هيسين كما رأينا بفكرة أن حتمية القوانين الطبيعية مسألة اعترف بها الأطار الماركسى اللينينى للتحليل ، ومن ثم يمكننا تفسير موقف هيسين على أنه دعوى بزيف العلم النيوتونى وبطلانه ، لأنه علم خربته العلاقات الاجتماعية للنظام الرأسمالى ، وأن استبداله بصياغات علمية دقيقة ومحددة أمر وشيك الوقوع فى المجتمع الاشتراكى .

مراجع الفصل الثالث

١ - فؤاد كامل وآخرون : " الموسوعة الفلسفية المختصرة " ، سلسلة الألف كتاب ، ٤٨١ ، مكتبة الانجلو المصرية ، القاهرة ، ١٩٦٣ ، ص ٢٨٨ - ٢٩٦ .

٢ - يحيى هويدى : " مقدمة فى الفلسفة العامة " ، دار الثقافة للطباعة والنشر ، القاهرة ، ١٩٧٩ ، ص ١٧٤ .

٣ - فؤاد كامل وآخرون ، مرجع سابق ، ص ٢٩٠ .

٤ - المرجع السابق ، ص ٢٩٢ .

د - يحيى هريدى ، مرجع سابق ، ص ١٨٦ - ١٨٧ .

6 - Alan Swingewood, " A Short History of Sociological Thought ", Macmillan Publishers, LTD, London, 1984, P. 295.

أنظر أيضاً ترجمتنا العربية لهذا الكتاب تحت عنوان " اتجاهات النظرية فى علم الاجتماع " ، دار المعرفة الجامعية ، الاسكندرية ، ١٩٩٤ .

7 - H. O. Dahlke, " The Sociology of Knowledge " in Keual Motwani, " Sociology of Knowledge ", Somaiya Publishers PVT. LTD, Bombay, 1976, P. 143.

8 - K. Marx & F. Angels, " The Communist Manifesto ", op. cit., P. 50.

9 - K. Marx, " Capital ", London, :Lourence & Wishart, 1962, introduction.

10 - K. Marx, " The Communist Manifesto ", op. cit., P. 47.

11 - Ibid., P. 49.

12 - K. Marx & F. Angels, " The German Idiology ", London, Laurence & Wishart, 1964, PP. 37-38.

13 - K. Marx, " A Contribution to a Critique of Political Economy ", London, Laurence & Wishart, 1971, PP. 20-21.

14 - Alan Suringwood, op. cit., PP. 73-74.

15 - Ibid., P. 75.

16 - K. Marx, " A Contribution to a Critique of Political Economy ", op. cit., PP. 215-217.

17 - K. Marx, " Capital ", op. cit., P. 15.

18 - Alan Suringwood, op. cit., P. 77.

19 - Ibid., P. 78.

20 - Ibid., PP. 79-80.

21 - R. Merton, " The Sociology of Knowledge ", in Kewal Motwani, op. cit., P. 98.

22 - Ibid., P. 99.

23 - Ibid., PP. 109-110.

24 - K. Marx, " The German Ideology ", op. cit., P. 39.

25 - R. Merton, op. cit., P. 111.

26 - Ibid., P. 113.

27 - Ibid., PP. 100-101.

28 - H. O. Dahlke, op. cit., P. 146.

29 - Ibid., P. 147.

30 - See: H. Marcuse, " One - Dimensional man ", London,: Routledge & Kegan paul, 1962. & J. Habermas, " Knowledge and Human Interests ", London, Heinmann, 1972.

31 - M. Mulkay, " Science and the sociology of knowledge ", George Allen & Unwin, Boston, 1979, p. 6.

32 - Ibid., P. 6.

33 - Ibid., P. 7.

34 - Ibid., PP. 7-8.

35 - Ibid., P. 8.

36 - R. Merton, " The sociology of science ", Chicago, London, University of Chicago Press, 1973, P. 14.

37 - M. Mulkay, op. cit., p. 9.

38 - Ibid., P. 10.

الفصل الرابع
علم اجتماع المعرفة عند ماكس شيللر

- مقدمة .
- الفكر الفينومونولوجى عند شيللر .
- علم اجتماع القيم عند شيللر .
- علم اجتماع المعرفة .
  - الاساس الوجودى للفكر والمعرفة .
  - اشكال المعرفة .
  - المعرفة بين المثالية والواقعية .
  - المعرفة والمجتمع .
- مناقشة وتعقيب .
- مراجع الفصل الرابع .

الفصل الرابع

علم اجتماع المعرفة عند ماكس شيلر

مقدمة :

اكتسبت عبارة علم اجتماع المعرفة Wissensociologie أو The Sociol-ogy of Knowledge شهرة واسعة الأنتشار في السنين الأخيرة ، تدين بصياغتها الأولى الى الفيلسوف الألمانى ماكس شيللر Max Scheller :

ان علم اجتماع المعرفة عند شيللر « ليس تاريخا للأفكار فى سياقها الاجتماعى » ، وليس تعبيرا عن « الحتمية الاجتماعية للفكر » ، ولا سيطرة « الثقافة المادية على اللامادية » ، أو شيئا من هذا القبيل . انه تحليل للعلاقات الوظيفية المتبادلة والمتداخلة بين العمليات والبناءات الاجتماعية من جانب، وأنماط أو نماذج الحياة الفكرية والعقلية مشتملة على نماذج المعرفة من جانب آخر،دون ما أولوية أو أسبقية منطقية تعزى الى « المجتمع » أو الى « العقل »[1] .

لقد كان هناك أكثر من هدف سيطر على مدخل شيللر الخاص بعلم اجتماع المعرفة منها :

أولا : لقد كان يقصد أن يوضح أنه ليس هناك أشكال ولا مبادىء للأستدلال مطلقة ودائمة من الناحية التاريخية ، لذلك كانت فلسفة كانط فى نظره مجرد فلسفة ممثلة للفكر الأوربى أكثر من كونها مقولات تصدق لكل الناس وخاصة الشعوب البدائية التى لاتعرف الكتابة .

ثانيا : أراد شيللر أن يكتشف اتجاه تطور المعرفة وأشكالها المتميزة التى ظهرت خلال التاريخ الانسانى .

ثالثا : أراد شيللر أن يقهر كل أشكال التصوف والروحانيات Mysticism والظلامية Obscurantism والوضعية والمذاهب الاعتقادية للكنائس المنظمة ، وبالتالى أراد تمهيد الطريق الى تفكير ميتافيزيقى حقيقى ومعرفة ميتافيزيقية

صادقة .

رابعا : أراد شيللر أن يحدد عوامل العلية التاريخية ، وأن يقهر خصوصية النظريات الطبيعية للتاريخ (كالماركسية فى تأكيدها على الحتمية الاقتصادية الى جانب التصورات والنظريات الأيديولوجية مثل الهيجيلية ، والنظريات العلمية أو العقلية مثل نظرية كونت) .

خامسا وأخيرا : عنى شيللر عناية خاصة بمغزى وأهمية أن الأتجاه التكنولوجى العملى للرجل الحديث الموجه نحو التحكم والسيطرة على العالم الطبيعى (على العكس من المواقف والاتجاهات النظرية التأملية) كان ولايزال مرتبطا بنقاط انطلاق وأهداف وأشكال تصنيفية لمعرفة العالم . لقد كان الهدف الأسمى الذى حدده « كثقافة جديدة للمعرفة » يتمثل فى ربط المعرفة النافعة فى العالم المادى Leistungswissen بالمعرفة التى تصنع الرجل المثقف بوجه عام Bildungswissen ، ثم ربط هذين الشكلين من المعرفة بالمعرفة الميتافيزيقية الخلاصية Heilswisswn وباختصار ، تمثل هدفه فى تركيب بين النظرية الأحادية التكنولوجية البراجماتية للعالم التى تبنتها الثقافة الغربية، وبين الثقافة الروحية للشرق . وفى هذا الصدد ، عزى شيللر قيمة عالمية لما أعتبره « الروح الشرقية لتحرير الذات والقبول الراضى بالعالم » أي التحرر من عوارض الوجود .

ان علم اجتماع المعرفة عند شيللر يعد أحد الوسائل الهامة لتحقيق هذا الهدف أو هذا الموقف . فهو كعلم يخضع لكل متطلبات تحليل علاقة الوسائل بالأهداف . كما أنه أيضا فرع من فروع علم الاجتماع العام وبخاصة علم الاجتماع الثقافى . لذلك فهو يشكل مع الفرع الرئيسى الآخر لعلم الاجتماع (علم الاجتماع الواقعى Realistic Sociology أو علم اجتماع العامل الواقعى Real- Factor Sociology) مجال علم الاجتماع . ان علم الاجتماع على هذا النحو ليس علما معياريا يعنى بالأنتظامات والنماذج (وخاصة النماذج المثالية) رغم أنه يعنى ببحث القيم والمعايير كعوامل سببية . انه بحث تحليلى سببى للمضمون الذاتى

والموضوعى للحياة الانسانية "[٢] .

لقد كانت نقطة الانطلاق الأساسية فى فكر ماكس شيللر ما تعايشه الحضارة الغربية من أزمة خلال القرن العشرين ، وكيف أنها - أي الحضارة الغربية - عايشت تجربة عميقة ارتبطت بالعزلة والتفيث الاجتماعى مما دفع المفكرين الاجتماعيين بوصف المجتمع الغربى بأنه « حشد منعزل » ، يشيرون بذلك الى مفاهيم الاغتراب، وفقدان المعنى، والفردية التى شملت وجوده كله ، أو على حد تعبير ماكس شيللر « لقد أصبح الأنسان فى الوقت الراهن يمثل مشكلة لذاته أكثر من أى وقت مضى فى تاريخه بأكمله » . ان انسان القرن العشرين ، خلافا لكل من سبقوه ، لايعرف من هو أو أين مكانه وموقعه من الكون والعالم من حوله ، انه كائن يبحث عن معناه هو .حول عصر مثل هذا ، مر فيه السياق الأنسانى بتجزئة وتفتت ملحوظين ، ووصل فيه البحث عن المعنى الى حالة من اليأس واللاأمل ، تحدث الفيلسوف الألمانى ماكس شيللر (١٨٧٤ - ١٩٢٨) . لقد حاول شيللر - شأنه فى ذلك شأن كل من أورفالد شبنجلر O. Spengler ، وأيدموند هوسرل E. Husserl ، ومارتن هايديجر M. Heidegger ، وجوس أورتيجا جازيت J.O.Gasset ، ونيكولاى بيردابيف N. Berdyaev[٣] ، وغيرهم من كتاب هذه الأيام - أن يشير الى أزمة الحضارة الغربية ، ولكنه تميز عن معاصريه بنظرته العميقة وفكرة الثاقب مما جعله - على حد تعبير هايديجر « أقوى وأكبر قوة فلسفية فى ألمانيا وكل أوروبا ، بل وحتى فى كل الفلسفة المعاصرة » .

من هذا المنطلق ، يصبح من الصعب تناول فكر شيللر فى مجال علم اجتماع المعرفة بمعزل عن السياق الفلسفى لفكره ، وبعيدا عن ما نعتبره فى علم الاجتماع العام إسهاما ملحوظا له فى مجال النظرية السوسيولوجية العامة ، أو بعبارة أخرى ، بمعزل عن فكره فى مجال علم الاجتماع الفينومونولوجى (الظاهراتى) وعلم اجتماع القيم . لذلك ، سنحاول أولا الوقوف على إسهاماته فى هذين المجالين وذلك قبل الشروع فى الحديث عن

علم اجتماع المعرفة .

أولا - الفكر الفينومونولوجي عند شيللر :

لقد كان شيللر بحق الأب الأول لعلم الاجتماع الظاهراتي ، أخذ منه مفكرون كثيرون مثل شوتز وهابرماس رؤاهم الأساسية . كما كان أول من قدم في علم الاجتماع مدخلا بديلا لمدخل كونت الوضعي :

لقد عرف أوجست كونت « الوضعية Positivism بأنها « علم الحقائق Science of Facts » ، وكان يعني بالحقائق أو الوقائع « المعطيات ذات المعنى الامبيريقي» . ومنذ كونت فصاعدا ، سيطرت على علماء الاجتماع فكرة تشييد علمهم ليكون علما وضعيا أصيلا .

غير أن عددا من المفكرين المعاصرين ، بما في ذلك أصحاب التقليد الفينومونولوجي الوجودي في المانيا وفرنسا ، الى جانب وليام جيمس W.James في أمريكا ، ور.ج. كولنجوود R.C. Collingwood في انجلترا ، قاموا بنقد هذه المحاولات التي تسعى الى أن تجعل كل معالجات المعرفة في جانب العلم الوضعي العام :

فقد رأى أيدموند هوسرل E. Husserl مثلا في الوضعية تعبيرا ومظهرا أساسيا من مظاهر أزمة الحضارة الغربية . حيث ذهب الى أن انسان القرن العشرين شغف حبا بالنجاح غير العادي الذي حققه العلم الغربي في القرن السابع والثامن والتاسع عشر ، فحاول أن يمتد بمبادىء هذا العلم الى الحد الذي أصبح فيه كل مجال للوجود الانساني - بما في ذلك المجال الروحي وكل مجال للذات الانسانية - وبأسم العلم مجالا طبيعيا ، والى الحد الذي أختزلت فيه الذاتية لتصبح أمرا ماديا موضوعيا داخل أشكال وصور زمانية ومكانية عليها أن تتوافق مع الطبيعة الموضوعية المزعومة ، أي عليها أن تخضع لقانون السبب والنتيجة [٤] . وبقدر ما شغل العلم نفسه بتقديم تفسيرات مسببة للأحداث ، بقدر ما شغل نفسه أيضا ومنذ البداية بمحاولة أضفاء الطابع الطبيعي على الذات الانسانية . وكمثال على ذلك ، أختزل

العقل الانسانى – تحت هيمنة علم النفس السلوكى والتجريبى الى « مخ فيزيقى Physical Brain » لايعمل وفقا لمبادىء الاستدلال والتعقل ، بل يعمل وفقا لمبادىء الكيمياء البيولوجية . كذلك أختزلت المشاعر والعواطف والتعاطف الوجدانى وكل الأحساسات المرتبطة بالأخلاق والعدالة والكرامة الانسانية والخبرات والتجارب الداخلية للضمير والشعور وغيرها لتصبح كلها حالات جسمية داخل بيئة فيزيقية . وهكذا يصف هوسرل هذه النزعة العلمية الوضعية والموضوعية بأنها « ساذجة » لأنها تقصر ما أسمته بالعالم الموضوعى على ما أسمته بالعلم ، دون أى أهتمام بما يمكن أن تنجزه الذات الانسانية فى مجال الفكر [٥] .

وبالمثل وجه وليام جيمس W. James – فى أمريكا – عدة انتقادات مماثلة على العلم ، فقد راعه اهمال العلم أو عدم حساسيته بالقضايا الأخلاقية وميله الى توليد نوعا من التبلد واللامبالاة الأخلاقية . ذهب وليام جيمس الى أنه « مثلما ننظر الى الوراء فى العصور القديمة ونبتسم ساخرين مما يبدو لنا معتقدات سخيفة وأخطاء فادحة ، كذلك سيأتى اليوم الذى تسخر فيه الأجيال اللاحقة من رفض علمنا الحديث الأعتراف بعالم الروح وبالذاتية الأنسانية » .

ان اصرار العلم على أن الذاتية الأنسانية يجب أن تتطابق مع اللاتشخصية Impersonalism بقوانينها ومبادئها الموضوعية يشكل مايمكن أن نسميه « بالأمبيريالية الفكرية » . وربما كان ذلك هو السبب الذى من أجله قاطع جيمس علم النفس – الذى أنخرط فى مجاله لفترات طويلة – باعتباره عملا كريها ، لأن كل مايعنى الفرد بمعرفته يقع خارج نطاقه [٦] .

وفى انجلترا ، وصف كولنجوود R.G.Collingwood – مثلما فعل هوسرل وجيمس – العلم الحديث بأنه سيطرة لكل ماهو مجرد وعام وموضوعى على كل ما هو مشخص وخاص وذاتى ، ولذلك رأى كولنجوود فى العلم قوة تدفع الانسان الى الاغتراب عن ذاته ، وتؤدى به الى مزيد من الغموض والحيرة بدلا من أن تساعده فى البحث عن المعنى الذاتى

الحقيقى[7] .

وعلى الرغم من اختـلاف التـوجـهـات النظرية بين كل من هوسرل وجيمس وكولنجوود ، الا أن هناك اتفاقا بينهم على تأكيد مقولة أنه كلما تقدم العلم الحديث وزادت سيطرته على الحياة الغربية كلما أصبح الرجل الحديث عاجزا عن طرح التساؤلات التى تتولد فى القلب الانسانى بعمق ، ألا وهى التساؤلات الخاصة بالمعنى .

ان القـضـيـة الكامنة وراء هذه الأنتـقـادات التى وجـهـت للعلم الحـديث لاتدور حول ما اذا كان العلم صحيحا وصادقا فى وصفه للعالم أم لا ، وأنما ترتبط - كما أوضح هوسرل فى تعليقه على الحياة الحديثة فى مقال له بعنوان « أزمة العلم الأوروبى والفينومونولوجيا الترانساندانتالية The Crisis of European Science and transcendental phenomenology » بما اذا كان بمقدور الأنسان أن يعيش بنظرة أحادية الجانب لذاته ، فينكر الحياة الروحية تماما باعتبارها أمرا لايمكن تأكيده وفقا لمبـادىء الموضوعية العلمية[8] . ان تصـور العلم الطبيـعى للحياة الانسـانيـة كـمـركـب من عمليات كيميائية وحيوية وطبيعية مثلا ، قد يكون كافيا وملائما بل وحتى ضروريا لتطور تكنولوجيا الطب الحديث وتطوير مختلف المنافع التى تنجم عنها فى مجال الرعاية الصحية ، الا أنه لايقول شيئا بالنسبة لمعنى الحياة التى ترمى اليها . ان الصمت الذى يلتزمه العلم فيما يتعلق بتساؤلات المعنى هو فى الحقيقة نقطة الضعف الكامنة فى العلم ، ولكن عندما ينبهر العلم بما حققه من نجاح داخل مجال الطبيعة الفيزيقية يحاول أن يحتوى كل مجالات الوجود الانسانى، مدعيا أنه صاحب الكلمة النهائية فى كل الأمور والمسائل ، ويسلك كما لو كان مسئولا أو رقيبا على أى مناقشة تمس موضوعات وثيقة الصلة بالقلب الانسانى ، وكما لو أصبح حاجزا يعيق كل محاولة يقوم بها الانسان لفهم الذات والبحث عن المعنى .[9]

ويصور كينيث سيتكرز Kenneths Stikkers حال العلوم الاجتماعية والسلوكية وموقفها من دراسة الانسان فى إطار الاتجاه الوضعى ، وكيف

استبدت بالعلوم الاجتماعية والسلوكية بصفة خاصة فكرة نمذجتها وصياغتها على غرار العلوم الطبيعية ، والشاهد على ذلك اهتمامها بالمنهج العلمى وبالتجريب وبالمعطيات الاحصائية . وبالقدر الذى احتكرت فيه هذه العلوم كل المناقشات والمعالجات التى تركز على العلاقات الانسانية ، مالت - تحت اسم العلم الوضعى - الى تعويق أى مناقشة لأكثر القضايا أهمية بالنسبة للانسان ، لتترك فراغا تتوق الطبيعة الروحية الانسانية الى شغله ، حتى غدت الصورة التى تقدمها هذه العلوم عن الانسان صورة باهتة لايمكن ادراكها بنفس الطريقة التى ندرك بها الكائنات المشخصة والملموسة . ويخبرنا علم النفس الحديث أن الأفراد عبارة عن « ممثلين Re-pertoires لأدوار السلوك الذى يقومون به ، ذلك السلوك الذى يتحدد - عن طريق القوانين الطبيعية للسبب والنتيجة - فى أطار عمليات بيوكيميائية وعوامل بيئية مادية ، وهم بالتالى لايمتلكون جانبا روحيا غير مادى ، أى ليس لهم روح. إن هذا الكائن المادى الحى المتنفس لانستطيع ادراكه كصديق نشاركه آمالنا وسعادتنا ويتقاسم معنا المشاعر والأسرار .. الخ . كما أن ما تقدمه العلوم الاجتماعية من أوصاف للعلاقات الانسانية مستخدمة عبارات الأدوار والمؤسسات والنظم والبناء والوظيفة ، وهى فى محاولتها تكميم هذه العلاقات واخضاعها للقوانين الاحصائية لاتقدم فى الحقيقة صورة للعلاقات الكيفية التى توجد حال تمتعنا مع أصدقائنا وأفراد أسرنا ممن نشاركهم، رابطة نفسية خاصة جدا توفر لنا قربا من حياتهم الشخصية . ان هذه الأوصاف قد تكون ملائمة لعقد صفقات أكثر سطحية أو لتنفيذ اجراءات قانونية ، ولكنها تفشل فى مساعدتنا فى فهم العلاقات العميقة والوطيدة والشخصية والمتبادلة التى تتميز بالتعاطف والمحبة . وبالقدر الذى تتبنى فيه السياسة وادرة الأعمال مثل هذه الصورة عن الانسان ، أى عندما تتبنى منظورات علم النفس السلوكى من قبل علوم الادارة والسياسة والتسويق ، تتطور نظم ومؤسسات تختنق فيها الروح الانسانية فلانشعر فيها بأى ألفة كأفراد[١٠] .

لقد كان شيللر واعيا بحدود علم الاجتماع الضيقة فى محاولته أن يجعل من نفسه علما وضعيا دقيقا بالمعنى الذى تصوره كونت ، لذلك بدأ تحليلاته للمجتمعات الانسانية ، لا بدراسة البناءات النظامية الموضوعية ، ولا بوظائف وأدوار هذه البناءات ، بل يبحث فينومونولوجى بالغ الدقة للروابط النفسية والذاتية والخبروية التى تربط ما بين الأشخاص المتفردين المتميزين بمشاعر التعاطف والمودة . وفى عرضه لأساس جديد تماما لدراسته للعلاقات الشخصية المتبادلة ، كان شيللر - باعتباره مديرا لمركز البحوث العلمية الاجتماعية فى جامعة كولونى Cologne من ١٩٢١ وحتى ١٩٢٨ - كان فى مقدمة الحركة الجديدة والمثيرة من المفكرين الاجتماعين الأوربيين الذين لم يعترف بأهميتهم سوى قلة من الفلاسفة والعلماء الاجتماعيين فى التراث الأنجلو أميريكى .

لقد كان أساس تحليل شيللر للعلاقات الشخصية المتبادلة يتمثل فى التمييز الذى أقامه فيرديناند تونييز F.Tonnies [11] ، بين المجتمع Society والمجتمع المحلى Community . ان المجتمع كما تصوره تونييز ليس رابطة انسانية فى عمومه كما يستخدم اليوم على نحو شائع ، بل عبارة عن نماذج التجمعات التى تتماسك مع بعضها البعض بروابط موضوعية بنائية تنظيمية وحتى (بيروقراطية) ذات طابع تعاقدى فى الأصل،كما هو الحال فى دنيا السياسة وادارة الأعمال . أما المجتمع المحلى ، من ناحية أخرى ، فهو جماعة انسانية تتماسك مع بعضها البعض بأعلى درجات روابط التضامن ذاتية ووعيا ، كروابط الدم التى تربط الأسرة والقبيلة مثلا . ان المجتمع هو فى الأساس جمع مضاف تراكمى ، بمعنى أنه حشد من أفراد مستقلين نسبيا يساوى مجموع أجزائه . أما المجتمع المحلى فهو حشد عضوى أكبر من مجموع أعضائه ، أو كما يقول تونييز [12] :

« ان المجتمع المحلى Gemeinschaft جمع أكثر قوة وحياة ، كما أنه الشكل الحقيقى والأصلى الدائم للعيش المشترك . وعلى العكس من ذلك ، فان المجتمع Gesellschaft مؤقت وسطحى . لذلك فان المجتمع

المحلى يجب أن يفهم عل أنه كائن عضوى حى ، فى مقابل المجتمع كحشد ميكانيكى سطحى ومصطنع » .

وطالما أن المجتمع المحلى يؤسس على المشاعر والتجارب المشتركة وعلى المبادىء العضوية ، لذلك فهو شكل « طبيعى » من أشكال الرابطة . وبالمثل فطالما أستند المجتمع على البناءات التنظيمية التى أوجدتها المبادىء الميكانيكية للعقل الانسانى ، لذلك فهو شكل « مصطنع » من أشكال الرابطة .

يميز شيللر تمييزا قاطعا بين هذين الشكلين المختلفين من الجماعات فيما بينهما من ناحية ، كما يميز بينهما وبين شكل ثالث لم يشر اليه تونييز هو « الجموع أو الجمهرة Mass » . حيث يقرر :

« وفى الحقيقة ، فان المجتمع Society ليس تصورا شاملا يحتوى على كل أشكال المجتمعات المحلية التى تتوحد عن طريق الدم أو التقاليد أو التاريخ ، بل على العكس من ذلك ، انه البقية الباقية الناجمة عن الانحلال والتفكك الداخلى للمجتمعات المحلية . فعندما لاتعد وحدة الحياة الجمعية مسيطرة ومهيمنة بحيث تصبح عاجزة عن تمثيل الأفراد وتطورهم فى شكل كيانات عضوية حية ، عندئذ يظهر المجتمع كوحدة تؤسس على الأتفاق التعاقدى وحده . وعندما يتوقف سريان هذا التعاقد أو تبطل مصداقيته ، فان النتيجة المتوقعة هى وجود « الدهماء أو الجماهير غير المنظمة التى لاتتوحد أفرادها بأكثر من دافع حسى لحظى مؤقت من العدوى المتبادلة »[١٣] .

وبطبيعة الحال ، يصف شيللر الحياة الحديثة بأنها تتميز بما لها من طابع « مجتمعى Societal » أكثر منه « بالطابع الجمعى Communal » أو الشعبى .

لقد كان لتحليلات تونييز الكثير من المتضمنات بالنسبة لشيللر : لنبدأ بأصرار علم الاجتماع على أن كل أشكال الروابط الانسانيةلابد من بحثها فى حدود بنائها ووظائفها وغير ذلك من الخصائص الخارجية الموضوعية .

ان علم الاجتماع بهذا الموقف ينظر الى التجمعات الشعبية Communal من منظور مجتمعى ، وبالتالى يقضى على روابطه العضوية المتميزة ليجعلها أكثر تلاؤما لأطار مرجعى مجتمعى . وهذا يعنى أن يصبح علم الاجتماع - فى نظر شيللر - بسيطا وتافها فيما يتعلق بتصوراته المجتمعية المسبقة . ولكن ، اذا كان علم الاجتماع كما عرفه كونت هو بحق علم موضوعى يدرس الوقائع الموضوعية فقط ، فانه من حيث التعريف يصبح - على حد تعبير شيللر - عاجزا عن التغلغل والنفاذ فى أعماق الروابط الداخلية ذات الطابع الذاتى والتى تجمع ما بين الأفراد فى علاقات شخصية متبادلة وعميقة المعنى ، تلك العلاقات التى تتميز بما لها من طابع جمعى أو شعبى ، وأنه بالتالى يجب أن يحدد نفسه فى مجرد وصف العلاقات البنائية الموضوعية ذات الطابع التعاقدى ، والتى تربط بين الأفراد فى تجمعات مجتمعية كالنظم والمؤسسات . وبالقدر الذى يركز فيه العلم الأمبيريقى على وقائع خاصة أو معطيات بعينها ، فانه يجعل من الفرد « أساسا أوليا Primary» بينما يعتبر الكل أمرا « ثانويا Secondary » . لذلك فلا يستطيع أن يفهم الوحدة العضوية للمجتمع المحلى[١٤].أو كما يقرر فيرنر هيزنبرج W. Heisenberg « أنه اذا كان الأنسجام والوحدة فى المجتمع - فى مقابل المجتمع المحلى بالمعنى الذى أشار اليه تونييز - تكمن وراء ظواهر متعددة ، فان لغة الشعراء ستكون أكثر أهمية من لغة العلماء . ومن ثم ، فان الموقف يقتضى تطوير منهج آخر غير المنهج الوضعى الذى تبناه علم الاجتماع لذاته، وذلك من أجل تحقيق تبصر وتحقق فى الحياة الجمعية ، ذلك المنهج يمكن أن نسميه بفينومونولوجية المجتمع المحلى .

تطورت فكرة شيللر عن الفينومونولوجيا فى استقلالية تامة عن فكرة هوسرل عنها . ومن ثم يجب أن تفهم فى حدودها ولذاتها : ففى الوقت الذى كانت فيه الفينومونولوجيا عند هوسرل عبارة عن فعل انعكاسى يتقاطع مع التدفق أو الفيض العادى للشعور والوعى ليكشف عن بناءاته وجوهره ، أى طبيعته المقصودة كشرط ذاتى لأمكانية أى شكل من أشكال

التفكير وبخاصة العلم ، نجد أن الفينومونولوجيا عند شيللر عبارة عن «اتجاه أو موقف Attitude » يستند على تكنيك نفسى ، أو هو فعل روحى خاص يواجه ويعترض التدفق العادى للدافع الحيوى للحياة ليكشف عن ميوله من جانب ، وعن معطيات هذا العالم كمقاومة ومجاهدة من جانب آخر . انه تكنيك وجده شيللر فى البوذية الشرقية كمصدر أساسى لتفكيره . لقد أكد شيللر أن الفينومونولوجيا ليست منهجا لأن :

« المنهج اجراء موجه لأهداف معينة للتفكير فى الوقائع كالأستقراء والأستنباط مثلا . أما الفينومونولوجيا فهى أولا كشف جديد للحقائق بذاتها قبل أم يثبتها المنطق ، وهى ثانيا اجراء للنظر والرؤية Seeing »[(١٥)] .

ان الفينومونولوجيا فى ذاتها ليست أساسا لكل الفلسفات كما هو الحال عند هوسرل ، بل هى اجراء وتكنيك يمدنا بنوع معين من الأستبصارات ويشغل مكانة أكثر تواضعا .

ان علم الاجتماع الفينومونولوجى عند شيللر ليس محاولة لجمع المعطيات الخاصة بالوجود الاجتماعى ، كما أنه ليس محاولة لأضفاء الطابع الشكلى والصورى على هذا الوجود ، وليس محاولة لتجريده فى حدود بناءات ووظائف وأدوار وما الى ذلك ، بل هو محاولة للتبصر فى التجارب والخبرات المشخصة والملموسة للأشخاص الذين يعيشون مع بعضهم فى جماعات ، وفى مشاعرهم وتفكيرهم المشترك . انه لايبحث فى البناءات الخارجية الموضوعية للجماعة ، بل يبحث فى الروابط والعلاقات النفسية الداخلية والذاتية التى توحد الأفراد فى محبة وتعاطف وود . وتتحقق هذه الأستبصارات من خلال التدخل التعاطفى فى الحياة الداخلية للجماعة ، أى عن طريق تكنيك أشبه « بالملاحظة بالمشاركة » ، وان كانت الملاحظة بالمشاركة تظل مرتبطة بوجهة نظر موضوعية أو بمنظور مجتمعى . ان نقطة الشبه بين علم الاجتماع الفينومونولوجى والملاحظة بالمشاركة هى الاعتراف بأنه كلما كان الفرد أكثر فهما للجماعة أى أصبح جزءا منها، كلما كان أقل قدرة على وصفها . غير أنه نظرا لأن علم الاجتماع الفينومونولوجى

يتخذ من التبصر والأستبصار Insight هدفا أساسيا له ولايهدف الى تحقيق معرفة تصورية ، فانه لايرى فى ذلك قصورا أو نقطة ضعف فى تكنيكاته كما ذهب الى ذلك معظم علماء الاجتماع فى نقدهم للملاحظة بالمشاركة [١٦] .

ثانيا : علم اجتماع القيم عند شيللر :

كان شيللر أولا وقبل كل شيء فيلسوفا للقيم، حيث كان مبحث القيم يغطى كل كتاباته ، لذلك كانت فينومونولوجيته لاتفهم الا باعتبارها فينومونولوجيا القيمة . فكل الأفعال القصدية الخاصة بادراك القيمة أو الأحساس بها أفعال تسبق كل الأفعال المقصودة الأخرى ، سواء كانت أفعالا للوعى والشعور كما هو الحال عند هوسرل ، أو كانت أفعالا مرتبطة بالجسم الحى . ان محور الخبرة والتجربة لايتمثل فى ذات متسامية Trans-cendental Subjectivity، ولا فى محاولة اخضاع الجسد والسيطرة عليه ، ولا فى البحث عن معنى الوجود ، بل يتمثل فى الفرد الذى من خلال أفعاله تظهر القيم ويمكن التعبير عنها . انه « الشخص Person » الذى من خلال أفعاله يكون حاملا وناقلا لكل القيم . لذلك كله ، يتعين علينا أن ننظر الى علم الاجتماع الفينومونولوجى عند شيللر بوجه عام والى علم اجتماع المعرفة بوجه خاص فى ضوء تركيزه على قيم الفرد وفسلفته [١٧] .

وفى الوقت الذى مالت فيه الفلسفة والعلوم الاجتماعية فى القرن العشرين الى تأكيد متزايد للنسبية فى كل الأمور ، وبخاصة تلك التى ترتبط بالقيمة ، حارب شيللر هذا الميل بشجاعة ، موضحا – من خلال تحليل فينومونولوجى متقن للأفعال الأخلاقية المشخصة – أن الحياة المدفوعة دفعا عضويا فى وجودها وميلها نحو مزيد من الروحانية تحاول أن تحقق ذاتها وفقا لتدرج هيراركى مطلق للقيم أطلق عليه أسم « نظام أو أحكام القلب Orders of Heart » أو "Ordo Amoris" . أى أن الدافع الحيوى يكون دائما مقصودا لقيمة . وذهب الى أن هذه الهيراركية القيمية لايمكن أن تدرك أو تفهم على نحو كامل عن طريق العقل ، لأن شيللر – شأنه فى

ذلك شأن باسكال B-Bascal - كان يرى أن للقلب قوانينه وأحكامه ومنطقه التى لايمكن للعقل أن يفهمها . ان القلب يمتلك منطقا وقانونا خاصا به هو لايمكن أستعارته من منطق الفهم . ونحن نستطيع فى بعض الأحيان أن نتوصل الى نظرات أو لمحات خاطفة لمثل هذا النظام القيمى من خلال تجاربنا وخبراتنا المتعمقة للضمير والوجدان Conscience .

من هنا قدم شيللر تحديدا مبدئيا لخمسة مجالات أو رتب للقيم فى هذا التدرج الهيراركى : ففى القاعدة ، يوجد مجال القيم الحسية Sensible Values التى تتدرج من قيم يمكن الأتفاق عليها Agreeable الى أخرى غير قابلة للأتفاق Disagreeable ، أو من القيم الداعية الى المتعة والسرور Pleasurable الى أخرى داعية الى الألم Painful . يلى ذلك مجال أو مستوى قيم المنفعة Utility التى تتدرج من القيم النافعة الى القيم عديمة النفع ، وتشتمل على القيم العملية والاقتصادية وقيم الكفاءة ... الخ . أما المستوى الثالث فيمثل مجال قيم الحياة البيولوجية التى تتدرج من القيم النبيلة Noble الى القيم البذيئة Vulgar ، وتشتمل على الصحة والمرض والقوة والضعف الخ .. ، وفى المستوى الرابع نجد مجال القيم الروحية Spritual وتشتمل على القيم الجمالية Aesthetic بمعنى الحسن والجمال Beauty وقيم العدالة ممثلة فى مشاعر الصواب والخطأ ، وقيم المعرفة الخالصة للحقيقة ممثلة فى ما تبحث عنه الفلسفة . ثم أخيرا هناك مستوى القيم المطلقة أو مجال المطلق الذى يتدرج من المقدس Holy الى غير المقدس Unholy [(١٨)] .

لقد توصل شيللر الى هذا الترتيب الهيراركى للقيم من خلال تحليله الفينومونولوجى لأفعال أخلاقية مشخصة وملموسة ، بمعنى أن نظام القيم يكشف لنا عن ذاته فى تلك الأفعال، أكثر مما يكشف عن نفسه بالتفكير العقلانى . ان الفعل الأخلاقى يحدث عندما يفضل الشخص قيمة ما من مجال معين على قيمة أخرى فى مجال آخر . لذلك فالقيم الأكثر علوا تكشف عن نفسها كمفضلات على القيم الأقل مرتبة فى تلك الأفعال

التى تمثل فى الشعور والضمير كأفعال أخلاقية فاضلة وحسنة ، وعلى العكس تفضل القيم الأدنى على القيم الأعلى فى الأفعال التى تمثل كأفعال أخلاقية شريرة . فعندما نقرأ محاورة فيدون لأفلاطون مثلا ، نستطيع أن نخابر حياة سقراط كحياة أخلاقية : حيث نجد أن قيمة الحقيقة الفلسفية (التى تنتمى الى مجال القيم الروحية) تقدم نفسها كقيمة عالية وأكثر علوا من قيم الحياة البيولوجية التى ضحى بها سقراط من أجل القيم الأولى . هذا فى الوقت الذى يعبر فيه شعورنا بالأشمئزاز والأستهجان الأخلاقى حيال من يخرب صحته بأنغماسه فى الملذات الجسدية مما يكشف عن أن هذه الملذات الجسدية ذات قيمة أدنى من قيمة الحياة . وبوجه عام ، تكشف القيم العليا عن نفسها كقيم يجب أن نضحى من أجلها بقيم أخرى فى أفعال أخلاقية ملموسة ومشخصة . بمعنى أن قيمة الحياة البيولوجية تكشف عن نفسها للضمير والشعور فى الأفعال الأخلاقية كقيمة من أجلها يجب أن نضحى بقيمة اللذة ، فى الوقت الذى يجب أن نضحى فيه بقيمة الحياة البيولوجية نفسها من أجل قيمة أعلى مثل القيم الروحية (كما فعل سقراط) أو من أجل قيمة المقدس (كما هو الحال فى الأستشهاد الدينى) .

ونظرا لأن الدافع الحيوى يحدث دائما فى حدود القيمة ، فأن الأفعال المقصودة ليست فقط أفعالا للشعور والضمير ، بل هى دائما ما تنتسب الى قيمة خاصة . ان الأفعال المقصودة للشعور بالقيمة تسبق كل أفعال الأدراك والتفكير ، ذلك لأن الأخيرة دائما ما تنشد قيمة أى تهدف الى قيمة معينة مثل تحقيق اللذة أو المنفعة أو الفن أو الخلاص والتطهر من الخطيئة .. الخ كما أن موضوعات الخبرة والتجربة، قبل أن تظهر كأشياء محددة، تقدم نفسها للدافع الحيوى باعتبارها مهمة أو غير مهمة ، مشبعة أو غير مشبعة ، أو على حد تعبير شيللر أن كل شيء ندركه بحواسنا يجب - قبل أن ندركه ادراكا حسيا - أن يخاطب أو يثير دوافعنا الحيوية . فالأشياء التى تقدم محتويات ومضمون ملائم وكاف لمشاعرنا القيمية وتصبح ذات أهمية حيوية

لنا تصبح جزءا من الواقع والحقيقة . وعلى العكس من ذلك ، فان الأشياء التى لاتقدم مضمونا أو محتوى ملائم وكاف ، وتفشل فى مخاطبة أهتمامنا الحيوى تصبح فى نهاية الأمر جزءا من « غير الحقيقى » أو الباطل . ويمثل شيللر على ذلك بعدة أمثلة منها : النور الأمامى للسيارة ، فلنتخيل أنفسنا نقود سيارة فى طريق مظلم ، فاذا ما ظهر أمامنا شىء فجأة ، فأننا قبل أن نحدد ما اذا كان هذا الشىء سحابة من دخان أو شجرة أو شخص ، يظهر لنا أولا كشىء يتعين علينا أن نحذره . ولنتخيل أنفسنا فى مطار مزدحم ننتظر وصول عزيز علينا : ان آلاف الأفراد الذين يمرون أمامنا لايمثلون لنا شيئا حقيقيا يمكن أن نراه ، وفجأة تقع أعيننا على واحد فقط ننتظره بشغف ولهفة وقلق . عندئذ فقط تشبع وتتحقق قصدية قيمتنا ثم نتحقق أنه هو الذى ننتظره [19] .

من هنا يتعين علينا فى نظر شيللر ألا نفسر هيراركية القيم وتدرجها بمعايير صورية شكلية عقلانية، أو فى ضوء مجموعة مفترضة ومقررة على نحو مسبق من المبادىء نستنبط منها سلوكا أخلاقيا محددا . ذلك لأنه اذا كان الشعور والوعى بالقيمة يسبق كل أدراك حسى أو تفكير ، فان تحديد القيم وتمثلها فى الأفعال الأخلاقية يسبق بالضرورة فهمها ومعالجتها بطريقة عقلانية . ان السلوك الأخلاقى لايمكن أن يكون نتاجا لتحديد المرء أو ادراكه للمبادىء الأخلاقية الشكلية ، بل هو نتاج للطابع الأخلاقى وحده أو السلوك القيمى للشخص الفرد . أننا لانختار قيمنا ، بل القيم هى التى تختارنا . ان غاية ما يستطيع الفكر أن يقدمه هو أن يوجه الشعور بالقيم توجيها طفيفا نحو ارتباطات أكثر ملاءمة للهدف ، ولكن العقل لايستطيع أن يوفر القيم ذاتها . فالفكر بلا قيم نشعر بها أو بلا أدراك عاطفى يكون فكرا عقيما . وأكثر من ذلك ، فقد استطاع شيللر أن يحول موقع نموذج الواجب الأخلاقى ، من العقل الموضوعى الذى يلاحظ ويحكم على الأفعال بطريقة موضوعية باعتباره شيئا خارجيا ، الى الخبرة أو التجربة الداخلية والنفسية « لوخزات الضمير » ، والتى تحدث عندما يفقد الحافز

الشخصى، الذى يوجه المرء الى روحانية الدافع عن طريق القيم العليا، طريقه أو تأثيراته عليه . ففى هذه التجربة السلبية والمكثفة وحدها يكشف النظام الحقيقى للقيم عن نفسه وبوضوح للقلب الأنسانى .

ان فكرة النسبية الظاهرية للقيم التى قبلتها العلوم الاجتماعية الحديثة وبطريقة غير نقدية ، تنشأ عن حقيقة أن الجماعات والثقافات المختلفة تحدد محتويات مختلفة وأهداف وأفعال لمجالات قيمية مختلفة . والمثال على ذلك أن أحدى الجماعات قد تنظر الى الحصان على أنه حيوان خلق للعمل ولذلك تربطه بمجال قيمة المنفعة ، بينما تنظر اليه جماعة أخرى على أنه حيوان مقدس ومن ثم تربطه بمجال قيمة المقدس . وهكذا يقرر شيللر أنه فى الوقت الذى تكون فيه محتويات المجالات القيمية نسبية يظل النظام الهيراركى لهذه المجالات القيمية أمرا مطلقا .

تتميز القيم ذات الرتبة العالية عن القيم ذات الرتبة الأدنى عند شيللر بعدة خصائص ، سنركز هنا على خاصيتين منها نرى فيهما أهمية خاصة بصدد الحديث عن علم اجتماع القيم ومحاولة فهمه [٢٠] :

الأولى : أنه كلما أرتفعت القيمة كلما كانت أقل اعتمادا على الاشياء المادية ، وأكثر شمولية ، وكانت محتوياتها أقل قابلية للقياس الكمى . وبالعكس كلما تدنت القيمة كلما كانت أكثر اعتمادا على الماديات ، وكانت محتوياتها أكثر قابلية للملاحظة والقياس الكمى . فالمقدس هو بصفة أساسية غير مادى وغير منظور أو مرئى وغير قابل للتجزئة أو العد والقياس الكمى ، فهو وحدة مطلقة لأنه واحد . أما قيمة اللذة فهى قيمة تقبل التجزئةوالقياس الكمى لأنها مادية . ان قيمة نصف رغيف العيش هى تقريبا نصف الرغيف بأكمله ، أما نصف لوحة الموناليزا مثلا فلا تساوى بحال من الأحوال نصف قيمة العمل الفنى ككل .

أما الخاصية الثانية ، فهى أنه كلما ارتفعت القيمة كلما كان ما تحققه من أشباع ورضا أكثر عمقا وأكثر عطاء واستمرارية ، لذلك كانت اللذة

الحسية والجسدية تتحقق وتستمر بوجود الدافع الفيزيقى فقط بحيث تترك الفرد تواقا لمزيد من اللذة والأشباع ، أى تواقا لتجربة مطلقة . أما الشعور بالسعادة الروحية المرتبطة بقيمة المقدس فهى على العكس من ذلك تدوم وتستمر بذاتها . ان البركة المقدسة للقديس لاتنقطع بألم جسدى أو شفاء أرضى دنيوى ، بل تترك الفرد فى حالة رضا وأشباع تام يزهده عن أى شى آخر .

يذكرنا شيللر بأن هذه السلسلة الممتدة للقيم تمثل فى قلب كل شخص منا ، ولكن قد تحتل أحدى القيم الخاصة مكان الصدارة والسيطرة والغلبة عند الفرد ، ومن ثم تملى عليه نظامه الخاص من المفاضلة بين القيم ، ذلك النظام الذى قد يتوافق أو يتصارع مع التدرج الهيراركى المثالى أو النموذجى . كما أن هذا النظام الخاص من المفضلات القيمية للشخص - أو ما يعرف بأخلاق المرء أو روحه «One's Ethos » - يشكل محور وجوهر شخصيته . لذلك يحصل المرء على استبصار متعمق فى شخصية الآخر عندما يستطيع أن يحقق لمحة لروح هذا الآخر بطريقة فينومونولوجية ، ذلك الاستبصار وتلك اللمحة التى لايستطيع أن يحققها العلم الأمبيريقى لأنه يعنى فقط بما هو موضوعى وخارجى .

وبينما تمثل القيمة جوهر ومحور ذواتنا الفردية والأصلية والمتميزة ، تمثل فى نفس الوقت جوهر ومحور ذواتنا الجمعية ، ذلك لأن الفرد عندما يتكون لديه أحساس أو شعور خاص بالقيمة فانه يربط خبراته وتجاربه المباشرة فى وحدة نفسية مع الآخرين الذين يشاركونه نفس مشاعر القيمة . لذلك تكون القيم أمور معطاة بطريقة جمعية مشتركة Co-given ، بل وأكثر من ذلك ، فأن ادراك الفرد لهذا الوجود والتحديد الجمعى والمشترك للقيم يكون سابقا على وجودها وتحديدها بالنسبة لذاته . من هنا ذهب شيللر الى أن « النحنية We» أو الذات الجمعية تكون أسبق من « الأنا I» أو الذات الفردية . ولذلك أيضا كان التحديد والوجود الجمعى والمشترك للقيم يمثل أساس أمكانية وجودنا الجمعى ، ومن ثم فان أى رابطة انسانية - شأنها شأن أى

ذات فردية - يكون لها محورها وجوهرها الخاص من الأخلاق أو الروح التى يمكن ادراكها بطريقة فينومونولوجية . وفى هذا الصدد يقول شيللر « أننى اذا بحثت فى جوهر أى شخص أو أى جماعة أو أى مرحلة تاريخية أو لمسرة أو أمة أو شعب أو أى جماعة تاريخية ، فاننى سأعرفها وأفهمها جيدا عندما أدرك نسقها الخاص لتحديد القيم ومفاضلاتها أيا كانت طبيعة التنظيم الذى يتمثله هذا النسق . هذا النسق هو ما أسميه « روح » الموضوع الذى أدرسه ، وربما كان هذا التحديد للقيمة أو الروح - باعتبارها تمثل قلب أى جماعة - هو أعظم ما قدمه شيللر من أسهام فى النظرية السوسيولوجية [٢١] .

ولكل مجال من مجالات القيم التى تضمنها ترتيب شيللر الهيراركى للقيم ، يوجد نموذج مثالى للجماعة يرتبط به ، كما يوجد نموذج مثالى للشخص أيضا . فارتباطا بقيمة المقدس يوجد مجتمع الكنيسة - مجتمع القساوسة والمؤمنين - الذى يجب أن لانخلطه بالكنيسة كتنظيم أو مؤسسة ، أو كما أسماه شيللر « مجتمع المحبة Liebesgemsinschaft » . وارتباطا بالقيم الروحية هناك المجتمع الثقافى ، أو « مجتمع المثقفين والمفكرين Geistesgemeinschaft » . هذا المجتمع لايتكون من حشود الدرسين أو الفنانين مثلا ، بل يتكون من هؤلاء الذين يشاركون فى مشاعر البحث عن الحق والعدل والجمال ، وأن كانت هناك مظاهر وتعبيرات تاريخية ملموسة لهذا المجتمع مثل أكاديمية أفلاطون أو الجامعات قبل أن تتولى مسئولياتها ومهامها التنظيمات البيروقراطية بما لها من قيم نفعية . وارتباطا بقيم الحياة يوجد « مجتمع الحياة Lebensgemeinschaft » ، الذى يقوم على روابط الدم التى تتمثل فى الأسرة والقبيلة والأمة . وارتباطا بقيم المنفعة يوجد « المجتمع Society » الذى يتميز بعلاقاته التعاقدية والنظامية والمؤسساتية - كالدولة ومؤسسات الأعمال ... الخ ، تلك العلاقات التى تحاول الأبقاء على وجودها على حساب القيم الدينية والروحية ، بل وحتى على حساب قيم الحياة . ثم هناك أخيرا وارتباطا

بقـيم اللـذة توجـد « الجماهير Mass » أو « الدهماء Herd » .

ونظرا لأن القيـم العليـا تتـميـز بالوحـدة ، بينمـا تتـميـز القـيم الدنيـا بالأنقسامية، كانت الجماعات التى تتوحد عن طريق المشاعر المشتركة بالقيم العليا هى أكثر الجماعات توحدا من الناحية النفسية ، عن تلك الجماعات التى تتوحد بمشاعر القيم الدنيا . حيث تتميز مشاعر الجماعات الأولى بأنها أكثر جمعية وقوة عن مشاعر الجماعات الثانية . والمثال على ذلك ، نجد أن الحروب الدينية تدار بكثافة أكبر وذلك بسبب الطابع الكلى غير المنقسم وغير المجزىء للمقدس ، الذى يمنح درجة عالية من الوحدة ضد الجماعات المعارضة . وفى المقابل ، نجد الجماهير أو الدهماء أكثر الجماعات انقساما طالما أن كل فرد يحاول أن يزيد الى أقصى درجة ممكنة من لذاته ، ولذلك لاتتوحد الدهماء بأكثر من دافع حسى لحظى مؤقت وعدوى متبادلة . أضف الى ذلك أن الجماعات التى تتماسك من خلال قيم عليا تميل الى أن تكون أكثر استمرارا عن تلك الجماعات التى تتمسك بقيم أدنى ، فالديانات الكبرى هى التى استمرت فى الوجود بينما تنشأ الأمم وتموت . وبالاضافة الى ذلك ، فطالما أن القيم العليا تحقق أشباعا عميقا عن القيم الدنيا ، فان الحياة الجمعية المتمحورة حول قيم عليا تكون أكثر أشباعا عن الحياة الجمعية المتمحورة حول قيم أدنى ، لذلك يكون سلوك الجماعة مرتبطا بقيمة أدنى كلما زاد الميل والاتجاه نحو تأكيد - وحتى تقديس - الفرد المستقل على نحو ما نجـد فى المجتمـع الحديث اليوم .

وفى الوقت الذى تكون فيه الجماعة على هذا المستوى الأخير مستوى المجتمع Society - ذات طابع انقسـامى أو ذرى ، بمعنى أنهـا تسـاوى مجموع أعضائها ، نجد كل أشكال المجتمع المحلى Community ذات طابع عضوى ، بمعنى أنها تكون أكبر من مجموع أعضائها ، ومن ثم تكون أكثر أرتباطا وتماسكا وتوحدا من المجتمع Society . لقد أخذ شيللر بتمييز تونييز بين المجتمع والمجتمع المحلى كأساس للتمييز بين أشكال الجماعات المختلفة ، ولكنه ذهب أبعد من تونييز : ذلك لأن تحليله للروابط الانسانية

فى حدود « الاخلاق » و « الروح » ، وتحديده للقيم كمحور أو جوهر أى جماعة قد وفر له أساسا أكثر عمقا لهذا التمييز ، ومكنه من التمييز بين أنماط مختلفة من المجتمع المحلى لم يتعرف عليها تونيز [٢٢] .

لقد كان علم اجتماع القيم عند شيللر على علاقة متناقضة مع علم الاجتماع الماركسى : فمن ناحية ، دعم شيللر انتقادات ماركس للمجتمع الرأسمالى ، حيث هاجم حياة البورجوازية على نحو أكثر راديكالية مما قدمه ماركس نفسه ، لأن البورجوازيين فى نظر شيللر كانوا أكثر تجاوزا لحدود الجوانب السياسية والاقتصادية « للروح » وتغلغلوا الى محوره وجوهره القيمى ، ولذلك كانوا أساس هذا الانحلال والضعف القيمى الذى أصاب هذا المجتمع بصفة أساسية . هنا يميل الماركسيون الى مدح شيللر وأطرائه . ولكن من ناحية أخرى ، نلاحظ أنه اذا كان هدف الماركسية الأول يتمثل فى النقد الراديكالى للرأسمالية ، فأنها – أى الماركسية – تعجز من المنظور الذى تبناه شيللر عن تحقيق هذا الهدف ، لأنها تقبلت هى الأخرى ودون أى نقد نفس الأخلاق النفعية الكامنة وراء الرأسمالية. فقد كانت الماركسية فى نظر شيللر أيديولوجية مجتمعية شأنها فى ذلك شأن الرأسمالية، كما أن العداء القائم بين النظامين والأيديولوجيتين لم يكن جوهريا وأساسيا بل كان ببساطة مجرد خلاف حول كيفية تحقيق القيم النفعية على أمثل نحو ممكن .

وبوجه عام ، كان شيللر ناقدا لعلم الاجتماع المعاصر الذى مال الى النظرة الى كل الجماعات من منظور القيم المجتمعية ، أى قيم المنفعة . ان الميل الى تحليل كل الجماعات فى حدود البناء والعلاقات بين الأعضاء يعكس ميلا أو اتجاها مجتمعيا عاما لرؤية جميع الأشياء فى حدود نتائجها العملية . ان التحليلات البنائية فى ذاتها تترك محو القيم الخاصة بالجماعة – أى روحها وأخلاقها – ولن يكون لها أى معنى أو مغزى أو أهمية مالم تربط بناء الجماعة – أى الترتيبات النظامية – بهذا المحور القيمى .

ثالثا : علم اجتماع المعرفة :

ينطلق علم اجتماع المعرفة بوجه عام من نقطة أساسية هى تأكيد الطابع الاجتماعى للمعرفة الأنسانية . أما عند شيللر بصفة خاصة ، فان المبدأ الأساسى لعلم اجتماع المعرفة يتمثل فى أن « أشكال وصور » وليس « محتوى » ، الأفعال العقلية التى من خلالها تكتسب المعرفة هى دائما وبالضرورة تتحدد وتشترط اجتماعيا ، أى عن طريق بناء المجتمع . فهو – أى علم اجتماع المعرفة – يصف الشروط الاجتماعية التى تحدد من ناحية مكونات المعرفة بالنسبة للجماعة من ناحية، والقوانين التى عن طريقها توزع المعرفة ذاتهاداخل هذه الجماعة من ناحية أخرى . كما أنه يتتبع اختيار ما تعتبره الجماعة جديرا بالمعرفة على أساس تركيبات القيم والمصالح السائدة والمسيطرة فى الجماعة ، أى على أساس « روحها وأخلاقها Ethos » . وطالما أن مهمة علم اجتماع المعرفة لاتقتصر على مجرد وصف البناءات الموضوعية والخارجية للمعرفة داخل الجماعة ، بل وأيضا تتمثل فى تحقيق تبصر حقيقى فى عقل الجماعة – أى التفكير المشترك للجماعة – فانه لذلك لايستطيع أن يستند على مناهج العلم الوضعى ، بل يتلاءم بالضرورة مع النظرة الفينومونولوجية .

لقد كان ولهلم جيروسالم W. Jerusalem أول من تحدث عن علم الاجتماع المعرفى أو الادراكى Sociology of Cognition فى مقالة له نشرها سنة ١٩٠٩ . وكان شيللر أول من أدرك المغزى العميق لهذه المقالة ، فأعاد نشرها فى الأصدر الأول لمجلة Cologne Quarterly for Social Sciences . لقد كان هناك عدد من المفكرين السابقين على جيروسالم ممن قدموا وناقشوا بعض الأفكار التى أصبحت جزءا من علم اجتماع المعرفة وساعدوا فى وضع أسس هذا المجال الجديد من الدراسة ، كان من بينهم كارل ماركس K. Marx ، وولهلم ديلثى W. Dilthey ، وماكس فيبر Maxweber ، وأميل دور كايم E. Durkheim ، وتشارلز ساندرز بيرسى Ch. S. Peirce . غير أن ماكس شيللر كان أول من قدم معالجة منظمة لهذا

المجال المعرفى الجديد على الاطلاق [٢٣] .

يمثل علم اجتماع المعرفة عند شيللر الجانب الكبير من علم اجتماع الثقافة ، فبالقدر الذى يتمثل هدفه الأساسى فى تحقيق نظرة شمولية لكل ما يعد معرفة داخل الجماعات المختلفة ، بقدر ما يؤسس أو يوفر السياق الواسع لكل الدراسات المتخصصة فى الثقافة مثل علم اجتماع وفلسفة الدين واللغة والتعليم والعلم والتاريخ الفكرى - أى تاريخ الأفكار - ... الخ . كما أنه يعد مدخلا أساسيا للميتافيزيقا . هكذا نظر شيللر الى علم اجتماع المعرفة فى مقالة له عن الأتجاه البراجماتى الامريكى Cognition and work » ، حيث ذهب الى أن المعرفة والعمل يشكلان معا مقدمة تمهيدية لميتافيزيقاه ، وأن هذه الميتافيزيقا لايمكن أن تفهم بدونهما .

أرتبط علم اجتماع المعرفة عند شيللر بالنزعة البراجماتية الأمريكية التى عرفها من خلال جيروسالم ، الذى كان على علاقة وثيقة بوليام جيمس W. James ، والذى كان بدوره من أكبر مناصرى البراجماتية فى المانيا وقام بترجمة كتاب جيمس عن « البراجماتية والعالم الجموعى Pragmatism and Pluralistic Universe » الى الألمانية ، ذلك الكتاب الذى كان له أثره الواضح فى علم اجتماع المعرفة كما قدمه جيروسالم .

وعلى الرغم من أنتقادات شيللر للبراجماتية ، الا أنه وقف بجانبها وبجانب بيرجسون ضد الهيجلية فى عصره . لقد كان معجبا بوليم جيمس خاصة بعد ما كشف عنه جيمس من تواضع جم كمفكر . وأكثر من ذلك أقام شيللر تحليلاته « لفكرة السلام ومناهضة العنف The Idea of Peace and Pacifism » على ما قدمه جيمس من أفكار عرضها فى مقالته حول « النظير الأخلاقى للحرب The Moral Equivalent of war » . ان أهم ما يميز البراجماتية الامريكية هو أنها تنظر الى المعرفة لا على أنها سابقة لتجاربنا وخبرتنا للأشياء - كما هو الحال بالنسبة للأفلاطونية - ولا على أنها تابعة لها - كما تدعى الأمبيريقية - بل تقدم البديل الأكثر أهمية ومغزى من كل من المثالية والأمبيريقية وذلك عندما تتصور أن المعرفة تكمن

فى الأفعال الانسانية الملموسة فتصبح أكثر توظيفا "[٢٤] .

أ- الأساس الوجودى للفكر والمعرفة :

فى معالجته للأساس الوجودى للفكر والمعرفة ، وضع شيللر فرضه على نحو يعارض تماما الفروض التى قامت عليها النظريات الأخرى . لقد ميز شيللر بين علم الاجتماع الثقافى وبين ما أسماه بعلم اجتماع العوامل الواقعية . أما المعطيات الثقافية فهى مثالية تقع فى عالم أو مجال القيم والأفكار . وتوجه العوامل الواقعية نحو التغيرات المؤثرة فى واقع وحقيقة الطبيعة والمجتمع . وفى الوقت الذى تعرف فيه الأولى بمقاصد وأهداف مثالية ، تشتق الثانية من بناء الواقع (مثل الجنس والجوع والقوة ... الخ). وفى هذا الصدد ، ذهب شيللر الى أنه من الخطأ الذى وقعت فيه كل النظريات الطبيعية ادعائها بأن العوامل الواقعية - سواء كانت السلالة أو بناء القوة السياسية أو علاقات الانتاج الاقتصادى - تحدد بطريقة حاسمة عالم الأفكار والمعانى . كما نراه أيضا يرفض كل التصورات الأيديولوجية والروحانية والتشخيصية التى أخطأت عندما نظرت الى تاريخ الظروف الوجودية فأعتبرته كما لو كان نموا مستقيما فى خط مستقيم لتاريخ العقل الأنسانى . انه - أى شيللر - يعزى الى هذه العوامل الواقعية استقلالا كاملا وتتابعا محددا ، رغم أنه كان يصر على أن الأفكار المحملة بالقيمة Value - Laden تفيد فى توجيه تطور هذه العوامل الواقعية . ان الأفكار فى ذاتها ليس لها أى فعالية اجتماعية متأصلة فى ذاتها ، وكلما كانت الفكرة أكثر نقاء كلما كانت أكثر فراغا وتفاهة خاصة اذا نظر اليها من منظور الأثر الدينامى على المجتمع . ذلك لأن الأفكار لاتصبح أمورا فعلية ولاتتجسد فى تطورات ثقافية مالم ترتبط بطريقة أو بأخرى بالمصالح والاهتمامات والعواطف والميول والاتجاهات الجمعية . لذلك فقط - وفى هذا المجال المحدود - يمكن للنظريات الطبيعية (كالماركسية مثلا) . أن تبرر . كما أنه مالم تستند الأفكار على التطور الذاتى الأصيل للعوامل الواقعية فانها سوف تختفى لتصبح يوتوبيات عقيمة[٢٥] .

ولقد أخطأت النظريات الطبيعية مرة أخرى فى نظر شيللر عندما تصورت وبعناد أن المتغير المستقل يجب أن يكون واحدا لايتغير خلال التاريخ كله . فهو يرى أنه ليس هناك متغير مستقل ودائم ، بل هناك - وعلى مجرى التاريخ - تتابع محدد تسيطر فيه العوامل الأولية ، تتابع يمكن ايجازه فى قانون المراحل الثلاثة ففى المرحلة الأولية تشكل روابط الدم والنظم القرابية متغيرا مستقلا ، ثم القوى السياسية ، ثم أخيرا العوامل الاقتصادية . ليس هناك اذن أى اضطرادية فى سيطرة وتفوق العوامل الوجودية ولكن هناك تنوعا منتظما . لذلك حاول شيللر أن يضفى طابع النسبية على فكرة المحددات التاريخية . فلم يكتفى بالدعوة الى تأكيد وصدق قانونه فى المراحل الثلاثة فقط ، بل حاول أن يشتقه من نظرية الدوافع الأنسانية .

ان مفهوم شيللر عن العوامل الواقعية (كالسلالة والجنس والقرابة وبناء القوة وعوامل الأنتاج والمظاهر الكمية والكيفية للسكان والعوامل الجغرافية والسياسية) لايشكل مقولة محددة ونافعة للتصنيف ، فهى لاتفيد كثيرا فى تصنيف العناصر المختلفة والمتباينة تحت مسمى واحد ، كما أن دراساته الامبيريقية ودراسات تلاميذه لم تستفد كثيرا من هذه العوامل ، ولكنه فى تصوره لهذا التنوع الماثل فى العوامل الوجودية ، كان قد سار فى الاتجاه الذى تابعته البحوث التى أجريت من بعده [٢٦] .

ويعتمد التمييز بين علم الاجتماع الثقافى وعلم الاجتماعى الواقعى على المقاصد أو الأهداف التى يتوخاها الانسان من فعله أو حكمه وتقييمه أو فكره : فبالنسبة لعلم الاجتماع الثقافى يكون الهدف مثاليا يرتبط بعالم مثالى أيضا ، فالفنان والموسيقى والعالم البحث قد يحدثوا جميعا تغيرات فى الواقع ولكن من أجل هدف مثالى لا من أجل غاية عملية . وعلى العكس من ذلك ، نجد أن الموجه للفعل والفكر والتقييم فى علم الاجتماع الواقعى هو مجموعة الدوافع والميول مثل الدافع الجنسى أو دافع الجوع ... الخ . كما أن الفعل يوجه نحو احداث تغيرات فى الواقع الفعلى مثل انتاج السلع ، أى يوجه شطر غاية عملية . ويترتب على ذلك أن تكون « نظرية

العقل » بمثابة تصور مسبق بالنسبة لعلم الاجتماع الثقافى ، بينما تكون « نظرية الدوافع » مسلمة أساسية بالنسبة لعلم الاجتماع الواقعى ، ولايقتصر التمييز بين المجالين على الناحية المنهجية فحسب ، بل هو تميز وجودى أنطولوجى أيضا . ان العوامل الواقعية (مثل السلالة والقرابة والسياسة والاقتصاد)تشكل فى مجموعها بناء أساسيا تحتيا Substructure ، بينما تمثل العوامل الثقافية (مثل الدين والفلسفة والميتافيزيقا والعلم) البناء الفوقى Superstructure . ويتمثل الهدف الأساسى لعلم الاجتماع فى الكشف عن قوانين التفاعل بين العوامل الواقعية والعوامل المثالية فى تتابع تاريخى معين ، من خلاله يستطيع المحتوى أو المضمون الكلى والموحد لحياة الجماعة أن يشكل ذاته . هذه القوانين ليست « قوانين لأشياء مكتملة » ومتزامنة ، بل هى قوانين للصيرورة الديناميكية الممكنة للأشياء فى عالم النشاط الوجودى المرتبط بالزمن . ويكفى أن نشير هنا الى أن قانون شيللر يركز على التفاعل القائم بين العوامل المثالية والواقعية تماما كما يركز على التفاعل بين العوامل الانسانية الذاتية – مثل البناءات العقلية والدافعية . هذا التفاعل يحدد طبيعة التأثير الذى يمكن أن تمارسه هذه العوامل فى الاستمرارية السوسيوتاريخية [٢٧] .

ب – أشكال المعرفة :

وفى الوقت الذى لم يميز فيه ماركس البناء الفوقى تمييزا دقيقا ، ذهب شيللر الى طرف النقيض المقابل . فقد ميز شيللر بين أشكال مختلفة ومتنوعة من المعرفة . ففى البداية هناك – كما يقول :ـ « المعرفة الطبيعية الى حد ما Relatively Natural Weltanschauungen أو الفهم الفطرى » التى تقبل كمعطيات بحيث لاتتطلب كما لايمكن تبريرها أو البرهنة عليها . هذه المعرفة تمثل المسلمات الثقافية المتعارف عليها فى الجماعات المختلفة ، أو التى أطلق عليها جوزيف جلانفيل J.Glanvill منذ ما يقرب من ثلاثة قرون أسم « مناخ الفكر والرأى Climate of Opinion » . وتتمثل المهمة الأساسية لعلم اجتماع المعرفة عند شيللر فى الكشف عن

القوانين التى تحكم تحول أو تغير هذه المعارف وهذا الفهم الفطرى . وطالما أن هذه المعارف لاتكون ثابتة وصادقة Valid بحال من الأحوال ، يترتب على ذلك أن علم اجتماع المعرفة لايعنى فقط بمجرد تتبع الأسس الوجودية للحقيقة ، بل يهتم كذلك « بالوهم الاجتماعى Social IIlution والخرافات Superstition ، والمغالطات والأخطاء المشروطة اجتماعيا So- cially Conditioned Errors ، وبكل أشكال الغش والخداع والتحايل De- ception » .

تنمو هذه المعارف ، كما يقول شيللر ، فقط عبر المراحل التاريخية الكبرى ، ولذلك فهى لاتتأثر - فى نظر شيللر - بالنظريات . وبدون أن يقدم الدليل على ذلك ، أكد شيللر أن هذه المعارف يمكن أن تتغير تغيرا أساسيا فقط من خلال « المزج أو الأختلاط السلالى والشعوبى -Race Mixture» ، أو من خلال أمتزاج اللغة والثقافة . واستنادا على هذه المعارف التى تتغير تغيرا بطيئا تظهر الأشكال « الأصطناعية أو المصطنعة للمعرفة Artificial » والتى تنتظم فى سبعة مستويات طبقا لدرجة ما فيها من « اصطناعية Artificiality » على النحو التالى [٢٨] :

١- الأساطير والحكايات الخرافية .

٢- المعرفة المتضمنة فى اللغة الفولكلورية الطبيعية .

٣- المعرفة الدينية (التى تتدرج بدءا من الحدس العاطفى الغامض والمشوش ، وأنتهاء بالعقيدة أو الدوجما الراسخة للكنيسة) .

٤- الأشكال الأساسية والأولية للمعرفة الصوفية ،

٥- المعرفة الفلسفية الميتافيزيقية .

٦- المعرفة الوضعية الماثلة فى الرياضيات والعلوم الطبيعية والثقافية .

٧- المعرفة التكنولوجية .

وكلما كانت أنماط المعرفة أكثر « اصطناعية » كلما كانت أكثر

وأسرع تغيرا . اذ من الواضح - كما يقرر شيللر - أن التغير الديني يسير ببطيء أكثر من تغير الفلسفات الميتافيزيقية ، وأن الأخيرة تبقى لفترات أطول من العلم الوضعي الذى يتغير يوما بعد يوم وساعة بعد أخرى .

يحمل أفترض معدلات التغير بين طياته بعض نواحى الشبه والمماثلة لمقولة ألفرد فيبر A.Weber عن « التغير الحضارى Civilization Change » الذى يسبق التغير الثقافى Cultural Change ، وافتراض وليم أجبرن القائل بأن تغير العوامل المادية يقع بسرعات أكبر من تغير العوامل اللامادية . لذلك فان افتراض شيللر يشترك مع هذه الافتراضات السابقة وأخرى غيرها فى بعض نواحى الضعف والقصور التى كانت تكتنفها . فهو - أى شيللر - لم يحدد بوضوح ما الذى يشير اليه مبدأه لتصنيف المعرفة الذى أسماه « بالاصطناعية » . كما لم يوضح مثلا لماذا كانت المعرفة الصوفية Mystical أكثر أصطناعية من العقيدة الدينية . كذلك لم يضع فى اعتباره لماذا يقول بأن شكلا ما من المعرفة يتغير على نحو أكثر سرعة من شكل آخر . خذ على سبيل المثال معادلته الغريبة بين النتائج العلمية الحديثة والمذاهب الميتافيزيقية : كيف نستطيع أن نقارن درجة التغير الذى لحق الفلسفة الكانطية الحدثة بالتغير الذى طرأ على النظرية البيولوجية خلال نفس الفترة الزمنية ؟ ان شيللر أكد بطريقة أكثر جراأة تنوعا مباعيا لمعدل تغير المعرفة ، ولكنه بالطبع لم يستطع أن يدعم دعوته على نحو أمبيريقى ، ومن ثم لم تكن هناك أية جدرى من أفتراضه السابق [٢٩] .

ومع ذلك هناك بعض جوانب معينة فى المعرفة يمكن أن تتحدد اجتماعيا فاستنادا على بعض المسلمات ، التى قد لايتسع المقام هنا لعرضها ، يواصل شيللر تأكيده بأن :

« الطابع الاجتماعى لكل أشكال المعرفة وكل أنماط الفكر مسألة لاتخضع لأى نقاش ولايمكن أن تكون موضع تساؤل . فعلى الرغم من أن محتوى ومضمون المعرفة أو على الأقل درجة صدقها الموضوعى مسألة لاتتحدد عن طريق المنظورات المسيطرة والضابطة للمصالح والاهتمامات

الاجتماعية ، الا أن عملية اختيار موضوعات المعرفة مسألة تخضع بالضرورة لمثل هذا التحديد . وبالاضافة الى ذلك ، فان أشكال وصور العمليات العقلية التى من خلالها تكتسب المعرفة هى دائما وبالضرورة أمور تتحدد اجتماعيا ، أى عن طريق البناء الاجتماعى » .

ونظرا لأن التفسير والشرح يتكون أصلا من تتبع ماهو جديد نسبيا وربطه بماهو مألوف ومعروف ، ولأن المجتمع هو أكثر الاشياء التى يعرفها الأفراد ويألفونها أكثر من أى شىء أخر ، لذا فمن المتوقع - كما يقول شيللر - أن تتحدد كل أنماط الفكر وكل تصنيفات للأشياء المعروفة عن طريق تقسيم وتصنيف الجماعات التى يتركب منها المجتمع .

لقد أشار شيللر الى ارتباط النماذج المختلفة من المعرفة بالأشكال والصور المتباينة للجماعات : فقد اقتضى مضمون نظرية افلاطون عن المثل والأفكار شكلا وتنظيما خاصا للأكاديمية الأفلاطونية، وبالمثل تحدد تنظيم الكنائس والطوائف البروتستانتية من خلال المعتقدات التى وجدت فى هذا الشكل الخاص من التنظيم الاجتماعى وحده دون غيره ، وكما أشار الى ذلك ترولتش Troeltsch حددت الأشكال المحلية للمجتمع Gemeinschaft وبطريقة تقليدية ذخيرة وركم معرفى تناقل بسهولة ويسر عبر الأجيال على أنها معرفة قاطعة وحاسمة ، دون أى اهتمام بمحاولة اكتشاف معارف جديدة أو حتى توسع فى المعرفة القائمة . لذا كان أى جهد يبذل لأختبار المعارف التقليدية ينحصر فى مجرد تكفيرها . وفى مثل هذه الجماعات ، ينحصر المنطق السائد ونمط التفكير الشائع فى محاولة البرهنة " ars demonstrandi" وليس فى محاولة الاختراع أو التجديد " ars inveniendi" كما أن مناهجها وأساليبها المنهجية الشائعة كانت وجودية انطولوجية ودوجماطيقية وليست بحال من الأحوال معرفية أبستمولوجية أو نقدية على العكس من أشكال الرابطة Gesellschaft ، أما نموذجها الفكرى فكان واقعيا تصوريا Conceptual Realism وليس اسميا Nominalistic ، كما تميز نظامها التصنيفى أو ما يعرف بأسم نسق المقولات بالطابع

العضوى Organismic وليس بالطابع الميكانيكى Mechanistic .

ولعلنا نجد فى تصنيف شيللر لأشكال المعرفة ما يوضح مدى تأثر نظريته فى علم اجتماع المعرفة بأفكاره التى ساقها فى مجال علم اجتماع القيم ، فهو يرى أنه اذا كان جوهر الجماعة يتمثل فيما أسماه « روح الجماعة Ethos » . وكانت هذه الروح سابقة على - بل وتحدد - العوامل الاجتماعية ، فان ما يكون المعرفة بالنسبة للجماعة ، أو ما تعتبره الجماعة جديرا بالمعرفة ، أو ما تعتبره تافها لايستحق أن يعرف ، تكون أمورا تمليها وتفرضها روح الجماعة . أو بعبارة أخرى ، فان القيم تسبق المعرفة وهى التى تحددها .

وهنا يسير فكر شيللر موازيا لبعض الفلاسفة الامريكيين من أمثال رالف بيرى R.Perry وولبور مارشال أربان W. M. urban وغيرهما مما جعلا القيم تسبق المعرفة . فالسؤال كيف يجب أن أدرك أو أتصور الحقيقة والصدق ، يسبق من الناحية المنطقية السؤال ، ماهى الحقيقة والصدق . وما يجب أو ينبغى يسبق ما هو واقعى وحقيقى بطبيعته . ولأن المعانى تقع فوق كل الكائنات ، ولأنها أيضا لايمكن عزلها عن القيم ، كان ادراك القيمة أمر ضرورى ولازم للمعرفة . ونحن اذا فصلنا المعانى والقيم عن العقل أصبحنا بالضرورة بلهاء[٣٠] .

لم يحدد شيللر بوضوح الأرتباطات القائمة بين الأنماط المثالية للجماعات وبين أنماط المعرفة المائلة فى هذه الجماعات ، ولكنه طور بعض التصورات التى تحدد ثلاثة نماذج متميزة للمعرفة هى[٣١] :

١- المعرفة الخلاصية The Knowledge of salvation .

٢- المعرفة الثقافية Cultural Knowledge . أو معرفة الجواهر المحضة .

٣- المعرفة العملية أو المعرفة التى ترتبط بالنتائج والآثار Knowledge that produces Effects. أما المعرفة الخلاصية فهى التى تنتمى الى مجتمع الكنيسة ، حيث تكون الاشياء الجديرة بالمعرفة هى تلك التى تؤدى الى

الخلاص (مثل معرفة سفر الرؤيا Revelation آخر أسفار العهد الجديد) ، أما ما عداها فهى أمور تافهة ليست جديرة بالمعرفة، إنها معرفة الواحد الحقيقى الذى يمنح صدقا حقيقيا على الوحدة المطلقة لكل أشكال الحقيقة . ويتحقق النموذج الثانى من المعرفة ، أي معرفة الجواهر المحضة ، فى المجتمع الثقافى ، أنها معرفة الحق والعدل والجمال ، تلك المعرفة غير المتحيزة لمنظورات فردية أو اهتمامات وأعتبارات شخصية ، لذلك فهى تسمو وتعلو على كل الظروف التاريخية والاجتماعية ، مثل معرفة ما هو خالد أبدى . أما المعرفة العملية ، أو معرفة الأسباب والنتائج ، فهى المعرفة المجتمعية التي يمكن استخدامها لأغراض عملية ، تلك المعرفة التى تؤدى الى معالجة الأشياء وضبطها مثل المعرفة التكنولوجية .

ويرتبط التدرج الهيراركى الموضوعى لهذه الأشكال المعرفية ارتباطا وثيقا بالتدرج الهيراركى للقيم : فى هذا التدرج ينمو ماهو أعلى بعيدا وعلى نحو مستقل عن ماهو أدنى ، بينما يعتمد ماهو أدنى على ما هو أعلى .

وفى هذا الصدد ، يصف شيللر أشكال المعرفة ويوضح هذه العملية التطورية على النحو التالى :

« ان المعرفة التى تعنى بالضبط والسيطرة تفيد من الناحية العملية فى تحويل العالم ونقل كل المنجزات التى من خلالها نستطيع أن نغيره ، كما تقودنا الى الهدف الذى يعلوها ، والذى يتمثل فى « المعرفة الثقافية » التى تمكننا من تحقيق شروط الشخص الروحى فينا وتعمل على أطلاقه فى هذا الكون الصغير بطريقة تتلاءم مع فرديتنا المتميزة من أجل أن نشارك فى شمولية العالم ، أو على الأقل فى أنماطه البنائية الجوهرية . ومن المعرفة الثقافية ينطلق بنا الطريق الى المعرفة الخلاصية ، تلك المعرفة التى من خلالها تشارك نواة شخصنا فى الوجود المطلق ، الذى هو مصدر كل شىء»[٣٢] .

وفى الوقت الذى لم يحدد فيه شيللر أشكال المعرفة التى ترتبط بمجتمع

الحياة وبمجتمع الجماهير ، الا أننا نستطيع أن نستنبط هذه الأشكال أو نخمنها . ان المعرفة المرتبطة بهذا المجتمع تعبر عن نفسها فى التراث والتقاليد والحكم الشعبية التى تتناقل شفاهة من جيل لآخر ، انها معرفة الأصول الأسطورية للمجتمع المحلى وأبطاله وفترات مجده . ان حكماء مجتمع الحياة هم كبار السن لأنهم أكثر ألفة بهذه التقاليد ، ولأنهم يمثلون روابط الدم التى تربط المجتمع المحلى ، أما المعرفة المرتبطة بالجماهير أو الدهماء فهى المعرفة الحسية ، وغير ذلك مما أطلق عليه شيللر اسم « المعرفة الأصطناعية أو المصطنعة » على نحو ما ذكرنا من قبل .

هكذا كان علم اجتماع المعرفة عند شيللر أستجابة أو رد فعل لكل من ماركس وكونت : فقد أنتقد شيللر كما رأينا ما جاءت به الماركسية من تصورات وأفتراضات أقتصادية مسبقة ، وعاب عليها ميلها الى تقليص كل أشكال الرابطة الأنسانية فى وظائف اقتصادية نفعية بحتة . وبالمثل أنتقد كونت فى نظريته فى المراحل الثلاثة والتى ذهب فيها الى أن العلم هو الوسيلة الوحيدة للتغلب على المعرفة الزائفة للدين والميتافيزيقا . فعلى العكس من ذلك ذهب شيللر الى أن العلم ذاته يجد جذورا ممتدة له فى المعرفة الميتافيزيقية والدينية ، ولايمكن أبدا أن ينفك عن جذوره وأصوله بحال من الأحوال .

تميل المعرفة الخاصة بالجماعات التى تتبنى قيما دنيا – والتى تكون جماعات فردية وخاصة ونسبية نظر لما لها ولقيمها من طابع انقسامى تجزيئى – الى أن تصبح معرفة خاصة ، لذا كانت المعرفة التى ترتبط بالجماهير والدهماء معرفة فردية وخاصة ونسبية ولايمكن أن تكون معرفة عامة أو مشتركة . على العكس من المعرفة الخلاصية التى تميل الى أن تصبح معرفة لايمكن تواصلها Non- Comminicable ، لأنها معرفة تبحث عن المصدر النهائى والوحدة المطلقة للاشياء ولذلك تنظر المعرفة الخلاصية الى اللغة على أنها قيد أو حاجز يجب قهره ، لأن الكلمات تفتت الوحدة المطلقة . أما المعرفة الخلاصية فيعبر عنها فى عبارات بسيطة مثل « الكل فى

واحد » . كما أن المعرفة المجتمعية Societal تميل هى الأخرى الى أن تكون ذات طابع فردى وخاص ، فالحوار والتحاور أمر صعب للغاية فى القاعدة المجتمعية . كذلك تميل هذه المعرفة المجتمعية الى أن تكون معرفة ذرية Atomistic ، فهى تركز على « ذرات » المعطيات والحقائق الأمبيريقية التى يمكن قياسها على نحو كمى وتخضع للتحليلات الأحصائية ، حتى أن مناقشتها النظرية للأمور تبدو أمرا ثانويا . من هنا يكون الرجل المجتمعى عاجزا عن فهم السياق أو المعنى العام لهذه المعطيات، وعن فصل ماهو مهم عن ماهو تافه . وسبب ذلك أنه عندما تصبح المعرفة قابلة للقياس الكمى تصبح كل جزئياتها وعناصرها ذات أهمية متساوية . ولذلك أيضا تصبح أكثر المسائل والقضايا أهمية أقلها أستحواذا على الأتفاق والموافقة الجمعية على المستوى المجتمعى . ان الرجل المجتمعى – نظرا لأنعدام روابط الثقة فى المجتمع – يتردد ويتراجع عن أى حوار مبدع وأصيل يحقق قدرا من الفهم المشترك ، ليبقى أسير أفكاره وآرائه الصادرة عن ذاته المستقلة ، تلك الذات التى يحرص على الدفاع عنها وحمايتها مهما كان الثمن ، خاصة وأن الأفكار عند هذا المستوى تصبح ممتلكات شخصية للذات .

من المؤكد أن كل ما وصفه شيللر سلفا هو أمر مألوف عن المجتمع الغربى : فالمجتمع الغربى الحديث – وقد أستبدت به فكرة كسب « معرفة الضبط والسيطرة » – يقدم لنا نموذج المعرفة المجتمعية . لقد كانت مقولة فرانسيس بيكون بأن « المعرفة هى القوة » من بين الأمور التى بشرت بقدوم العصر المجتمعى الذى وجدنا فيه أنفسنا الآن . كما أن المقولة الأساسية فى الأخلاق الحديثة هى أنه يجب على الفرد منا أن يكون دائما فى حالة من السيطرة التامة على ذاته المستقلة ، حتى أصبح النضج الفردى يعرف الآن فى حدود هذه السيطرة ، بنفس القدر الذى يعرف فيه الجنون فى ضوء فقدان هذه السيطرة . وبدلا من أن يعيش الرجل الحديث حياته أصبح يدفع جسده ويقوده ويتعامل معه بنفس الطريقة التى يتعامل بها مع سيارته . وبالمثل أصبح التعليم الحديث – بأرتباطه بالتدريب التقنى – يهدف الى

تطوير هذه السيطرة ، وبالتالى الى أنتاج وقود أدمى بشرى لماكينة المجتمع البيروقراطية والتكنولوجية ، أكثر مما يهدف الى زرع وتطوير الروح الشخصية .

يواصل شيللر حديثه عن العصر الحديث بقوله أن هذا التراجع عن الدخول فى حوار مبدع وأصيل مسألة لاتوجد فقط فى مجتمع الجماهير أوالدهماء ، بل تمثل أيضا فى كل نظام لتأييد الخلافات والمنازعات سواء فى مجال القانون أو الفلسفة أو فى أى مجال آخر . هنا تكون وجهة نظر الفرد معارضة وبالضرورة لوجهة نظر الآخر . كما أن كل مفكر مستقل يكون أكثر أهتماما بتأكيد تفوق ومصداقية موقفه الخاص ،بدلا من أهتمامه بمحاولة الوصول الى الحقيقة ، وبدلا من متابعته لقوانين المنطق . بل أن المنطق أو الاستدلال لم يعد أداة للبحث عن الحكمة بنفس القدر الذى أصبح فيه سلاحا يشهر فى وجه أى معارض للرأى والفكر . لقد أصبح المفكر المجتمعى متخصصا وخبيرا فى صناعة الأفكار والمعرفة بالدرجة التى يجد فيها نفسه منعزلا ومكبلا بقيود مجال تخصصه ، ذلك المجال الذى أصبح مملكة يحاول أن يسيطر عليها سيطرة تامة ومطلقة . ونتيجة لذلك ، أصبح قادرا على أن يقول الكثير والكثير عن أقل القليل ، حتى يصل الى مرحلة يقول فيها كل شيء عن اللاشيء ، ليجد نفسه فى نهاية المطاف لايتحدث الا لنفسه . ان العصر الحديث هو بحق - كما أوضح شيللر - عصر « المفكر الوحيد المنعزل The Lonley Thinker » .

هكذا يساعد التحليل السوسيولوجى لأشكال المعرفة - فى نظر شيلر - فى ابراز ما أسماه هو وبعض علماء الاجتماع المعاصرين بأزمة القيم فى عالم سيطرت عليه فلسفات ومنظورات سوسيولوجية وسيكولوجية متعددة مثل الكانطية المحدثة والفينومونولوجية والماركسية والاتجاه الشكلى ... الخ . ففى مجال النظرية الاجتماعية سيطرت النزعة النسبية على المستوى الابستمولوجى المعرفى وسيطرت اللاأدرية على المستوى المنهجى . هذا فى الوقت الذى ظهرت فيه العديد من الفلسفات العالمية كالاشتراكية

والماركسية والليبرالية والفانتية بمزاعمها ودعاويها الخاصة فى رواية الحقيقة والواقع . وعلى العكس من النزعة النسبية التى تضمنتها أعمال دوركايم وفيبر وماركس ، تصور شيلر - وعلى غرار الفلسفة المثالية - عالما متميزا من « جواهر » أبدية وقيم عامة تسمو عالم الحقيقة الاجتماعية والتاريخية . وفى هذا الصدد يذكر شيلر « أن هناك الكثير من الحقائق المختلفة ، الا أنها تنبثق عن ادراك العالم الأصلى والوحيد للأفكار والقيم » . وتتحدد المهمة الأساسية لعلم اجتماع المعرفة فى انتقاء العناصر الصادقة والعامة فى كل هذه الفسلفات والنظرات المختلفة للعالم وتكاملها فى تصور كلى شمولى واحد [٣٣] .والحقيقة ، وجدت أفكار شيللر الميتافيزيقية طريقا لها فى التطور اللاحق لعلم اجتماع المعرفة وبخاصة فى اهتمامه بالمعرفة المطلقة أو « الحقيقة » . كما أن كثيرا من الأفكار التى رددتها فلسفة شيللر المناهضة للوضعية ومفهوم ديلثى عن « رؤية العالم » ونظرية ماركس فى الأيديولوجية ، وجدت لها هى الآخرى مكانا فسيحا فى علم الاجتماع الذى قدمه كارل مانهايم K. Mannheim (١٨٩٣ - ١٩٤٧) ، والذى قدم أكبر اسهام أوربى فى مجال تطور علم اجتماع المعرفة .

ج - المعرفة بين مثالية وواقعية (البناءات العقلية والبناءات الواقعية):

بعد أن وضع شيللر تمييزه السابق بين علم الاجتماع الثقافى وعلم الاجتماع الواقعى ، متخذا من المقاصد أو الأهداف التى يتواخاها الانسان من فعله أو حكمه أو تقييمه أو فكره بوجه عام معيارا لهذا التمييز ، ذلك التمييز الذى يعنى تمييزا بين العقل من ناحية والواقع من ناحية أخرى ، حاول أن يوضح العلاقة بين العقل والواقع أو علاقة الفكر والمعرفة بالعوامل الواقعية والوجودية ، فذهب الى أن العقل ، سواء بمعناه الذاتى أو الموضوعى ، أى كعقل فردى أو جمعى ، يستطيع أن يحدد جوهر وقوام الأشياء والموضوعات الثقافية ، دون أن يحدد بالضرورة وجودها . ان لعالم العقل قوانينه الذاتية والخاصة بالتطور والنمو ، ولكنه فى نفس الوقت ليس « عامل تحقيق Realization » فى ذاته ، أى أن الفكرة لايكون لها قدرة أو

قوة فطرية متأصلة لتصبح شيئا أو موضوعا فى العالم . ان فكرة مثل هذه فكرة عقيمة ، وكلما كان العقل خالصا Pure كلما كان فارغا Impotent وعقيما . ولكى يكون العقل أكثر فعالية فى الحياة عليه أن يرتبط بمصلحة أو دافع أو اهتمام أو ميل ، ومن ثم يكتسب قوة وتأثيرا غير مباشر .

ان العوامل المرتبطة بالتحقق والأختيار والتى تعتبر بمثابة الشروط والظروف الواقعية للحياة ، تتحدد عن طريق بناء الدوافع Drives Structure . ويقصد شيللر بهذا البناء ذلك الارتباط الخاص من عوامل واقعية مثل شروط القوة ، والعوامل الاقتصادية للانتاج ، والأحوال الكمية والكيفية للسكان ، والعوامل الجغرافية والسياسية التى توجد فى أى حالة أو موقف معين . ان ايقاعات الخلق والأبداعات الثقافية تتبع قانون الجيل Law of Generation ، انها ايقاعات بيولوجية أكثر منها أيديولوجية أو تاريخية نظامية . فالحركات الشبابية تصبح أكثر تأثيرا عندما يتطور بناء جديد للدوافع ، أو عندما يتحرر المرء من المعايير والنواهى الثقافية القائمة . هذا البناء الجديد للدوافع يصبح مجالا للأختيار ولتحقيق الأهداف الثقافية الجديدة . ان الأمكانية الحقيقية والموضوعية لتطور الثقافة لاتتحدد أبدا عن طريق العوامل المثالية ، بل عن طريق العوامل الواقعية الموجودة من قبل، وعن طريق ما لهذه العوامل من تنظيم معين . أما العقل فليس له الا تأثير موجه فقط ، فهو لايستطيع الا أن يعجل أو يعوق من الاتجاه العام للعوامل الواقعية . وينتهى شيللر – مستعيرا مصطلحات كونت – الى القول بأن المجال الفكرى والثقافى يعبر عن ما أسماه « بالحرية الممكنة أو القابلة للتعديل Modifiable Freedom » أى الحرية المحتملة والاستقلال المحتمل للفعل ، بينما يعبر مجال العوامل الواقعية عن « قدرية أو جبرية ممكنة أو قابلة للتعديل Modifiable Fatality » أى تلك الاتجاهات الحتمية العمياء التى لامعنى لها [٣٤] .

ان العلاقات المتداخلة بين العوامل المختلفة فى المجال العقلى ليست علاقات عارضة أو عشوائية ، بل تتميز بطابع حتمى وضرورى -Wesensge

setzlich يمكن من التوصل الى نظرية عامة عن جوهر العقل الانسانى . هذا فى الوقت الذى ترسخ فيه العلاقات الوجودية التى تقوم بين المجالات الثقافية المختلفة - والتى يمكن اكتشافها امبيريقيا - تصورا مفاده أن قوانين العقل ليست هى قوانين عقل واقعى سواء أكان عقلا فرديا أو جماعيا ، بل على العكس من ذلك ، هناك جمع من بناءات عقلية يمكن التعبير عنها فى الجماعات التاريخية والدوائر الثقافية المختلفة اختلافا واسعا . لذلك ، ليس هناك تماثل تام فى الطبيعة البشرية كما كان يعتقد دعاة حركة التنوير ، وليس هناك أيضا مجموعة عامة وفطرية من المقولات كما كان يدعى كانط . وباختصار ، هناك نسبية تامة حاول شيللر أن يتغلب عليها بتصوره المسبق عن وجود الأفكار والقيم المطلقة فى عالم بعيد تماما عن كل الأنساق التاريخية للقيم . وما التاريخ الا اقتراب الثقافات المختلفة من هذا المعيار أو من هيراركية الأفكار والقيم . وفى هذا الصدد يقول شيللر [٣٥] :

« ان النمط التاريخى للتغلغل داخل هذا المجال الميتافيزيقى المطلق للقيم يتم من خلال تتابع الحقبات التاريخية والجماعات المختلفة التى يكون لكل منها روحها Ethos الخاصة والمتميزة . ان هيراركية القيم تقدم فقط الأساس القبلى Apriori والأكثر عمومية وصورية لهذه الروح أيا كانت خصائصها . ولكن تعاقب هذه الأرواح فى الزمن يرتبط ارتباطا تكامليا مع جوهر عالم القيم وماله من صيرورة لاترتبط بزمن ما . لذلك كله فان التعاون التام لكل المجالات وكل الشعوب يمكن وحده أن يستحضر هذا العالم المطلق للقيم »

وبسبب هذه المجموعة المركبة من الشروط والظروف التى أشرنا اليها من قبل ، تستطيع الثقافات المختلفة - على نحو فردى - أن تدرك وأن تطور جوانب ومظاهر بعينها من عالم الأفكار والقيم المطلق ، وبالتالى تصبح نماذج أو أمثلة كلاسيكية لأشياء بعينها . ان النسبيات التاريخية والسوسيولوجية لمعايير المجتمع وأهدافه فى مجال الدين والفلسفة والقانون والفن هى فقط نسبيات فى النظرة الى العالم المطلق ، لأن كل منها يمثل

مشاركة جزئية فى اللوجوس Logos ، ذلك المبدأ الموضوعى الخالد . وقد يمكن التعبير عن هذا المبدأ أو اللوجوس تعبيرا كاملا اذا جمعت كل الثقافات – الماضية والحاضرة والمستقبلية – لتسهم كل منها فى تطوير منظور كلى عبر عنه شيللر « بالوحدة الهادفة وذات المعنى للصورة العظيمة Meaningful Unity of Magnificent Painting » . فى هذه التركيبة الكلية تشكل الثقافات المختلفة وحدات فى مركب تعددى للنظام المطلق والدائم للقيم والأفكار . أما التاريخ فى ذاته فلا يعدو أن يكون سوى وجود عارض Accidental Existentiality .

ويرتبط مبدأ جموعية البناءات العقلية عند شيللر بمبدأ الأصل الواقعى للمقولات العقلية الأولية والذاتية . فقد نبذ شيللر كل النظريات التى نظرت الى التاريخ كمجرد تراكم لخبرات ومنجزات الأنسان على أساس ما تصورته من بناء ثابت للعقل ، وأنكرت بالتالى أمكانية تطوير أو تحويل عقل الأنسان وروحه . فى مقابل ذلك ذهب شيللر الى أنه ليس هناك ماهو أكثر أهمية بالنسبة لعلم اجتماع المعرفة من تبيان ما اذا كانت أشكال الفكر والقيمة وادراك العالم تخضع هى ذاتها للتغير ، أم أنها فقط تطبق بطريقة مختلفة على معطيات التجربة والخبرة التى تنتشر بطريقة أستقرائية كمية . لقد أدى تبنى شيللر للمنظور الأول (تغير أشكال الفكر والقيمة) الى انكاره أن تكون هناك نظرة عامة وثابتة للعالم ، كالقول مثلا :« بالحالة الطبيعية النظرية » أو « بالمثالية » أو « بالمادية » هناك فقط – والى حد ما – وجهات نظر طبيعية للعالم تترحد بطريقة تكاملية مع تجمعات اجتماعية خاصة . وتتركب مثل هذه النظرة المرتبطة بالجماعة من كل موضوعات الفكر التى تتقبل بلا أى سؤال كحقيقة واقعة لاتحتاج الى برهان أو تبرير . وتتغلغل هذه الصور المختلفة للعالم داخل البناء المقولى التصنيفى للمعطيات بالدرجة التى تجعلها تختلف باختلاف الجماعات وتتباين بتباين مستويات تطورها . ومن الأمثلة الدالة على ذلك أن التصور الحيوى للعالم ساد فى المجتمعات المقدسة ، بينما سيطر التصور الرياضى الميكانيكى على المجتمعات

العلمانية . ولعل من أهم المهام التى يجب أن يضطلع بها علم اجتماع المعرفة فى نظر شيلر هى أن يطور نظرية عن القوانين التى تحكم تحول هذه النظرات المعرفية والنسبية للعالم ، وعن أشكالها المتعاقبة وعلاقاتها المتبادلة بعضها ببعض (٣٦) .

هناك مشكلة أخرى تواجه علم الاجتماع الثقافى هى مشكلة ديناميات الثقافة ، والتى يعتبر كل تحول عنها فى طرق التفكير بمثابة حالات خاصة وتتفرع هذه المشكلة الى ثلاث مجموعات فرعية من المشكلات : تهتم المجموعة الأولى منها بمدى بقاء المضمون أو المحتوى الثقافى بعد زوال أو فناء الجماعة التى أنتجته ، أو ما اذا كان الأثنان (المضمون الثقافى والجماعة) يرتبطان ترابطا ضروريا ولازما حتى أن موت الجماعة وفناؤها يحتم زوال الثقافة ؟

أما المجموعة الثانية فتعنى بأشكال الأنتشار والتحويل والأكتساب الثقافى التى تعمل على توحيد أشكال الفكر وصوره المختلفة فى مركب ثقافى جديد . فالدين والفلسفة والفن – كمضامين للمعانى الثقافية • تترابط فيما بينها وتتطور فى هذا المركب الثقافى على نحو مستقل تماما عن الوجود الاقتصادى والسياسى والعنصرى للناس الذين هم فى الأصل حملة هذه المعانى وناقليها .

وتعنى المجموعة الثالثة بالتقدم التراكمى للثقافة كما يتمثل فى التعاون العالمى وما شابهه ، ان النتاجات الفكرية ، وبخاصة العلوم الوضعية والوسائل الهندسية والأشكال الادارية والتنظيمات القانونية هى وحدها – فى نظر شيلر – التى « تكشف عن تقدم نمطى يتجاوز ويتخطى أنماط الثقافات والاشكال الوجودية للشعوب التى أوجدتها » ، وهى أيضا وحدها التى تستطيع على نحو تراكمى ومضطرد أن تصبح أكثر عالمية » ، انها توجه فى نظره نحو السيطرة والضبط العالمى للطبيعة والعالم ، ونحو تطوير الوسائل الفنية التى تحقق هذه الغاية ، كما تتحيز كتطور مستمر للسلع والوسائل ومستقل عن روح أى ثقافة معينة . ان هذا المخزون المتراكم من المعرفة

والوسائل العقلانية يمكن أن ينتقل الى الثقافات التى تبدى استعدادا لقبوله وذلك عندما تصل الى مرحلة يسيطر عليها مبدأ « علاقة الوسائل بالغايات أو الغاية تبرر الوسيلة » . ان هذه العملية فى أساسها عبارة عن عملية عقلية وفكرية تبنى على أساس العمل السابق ، ومن ثم فهى تكشف عن تقدم واستمرارية ووحدة لاتكشف عنها العمليتان السابقتان ، لذا فان نتائجها تكون صادقة على نحو عام وعالمى[٣٧] .

هناك كما يقول شيللر فى علم اجتماع المعرفة مفهومان أساسيان لاينفصلان هما « نفس الجماعة Group Soul » و « روح الجماعة Group Spirit هذان المفهومان لايشيران الى كيانات مجسدة ، بل هما مصطلحان وضعيان يستخدمان فى الأساس للأشارة الى النمو والتحول الثقافى على مستويين أحدهما شعورى والآخر لشعورى ، كما يستخدمان لتحديد المضمون الثقافى فى كل مستوى . فالأساطير والروايات والديانات الشعبية والأغانى الفولكلورية والعادات والتقاليد كلها عناصر ثقافية تتحول وتتناقل بطريقة لاشعورية أوتوماتيكية، تنمو وتزدهر فى كل الشعوب لتشير وبطريقة عضوية الى الرومانسية . ان النظرة الطبيعية النسبية للعالم ترتبط ب « نفس الجماعة « كتركيب عضوى » ، لذا تكون التغيرات أكثر بطؤا ، وحتى عندما تحدث التغيرات فان ذلك يرجع الى امتزاج أو اختلاط السلالات أو الى الاستعارة الثقافية .

أما « روح الجماعة » فتبنى على « نفس الجماعة » ، ولاتستطيع أن تحدث فيها تغيرات جذرية عميقة ، ولذلك تكون ذات طابع أكثر « اصطناعية Artificial » ، حيث يعتمد استمرارها على مداومة الخلق والابداع ، كما تعمل على المستوى الشعورى وتوجهه توجيها موضوعيا . وتعتبر الدولة والقانون والتعليم والفلسفة والفن والعلم عناصر ثقافية من هذا النوع . وتظهر هذه « الروح » فقط عند القادة أو جماعات الصفوة الصغيرة التى يتبعها جمهور الناس . ومن ثم فان تأثير روح الجماعة يمارس من عل ، أى يكون تأيرا هابطا من أعلى الى أسفل Above Downward .

لقد سبقت لنا الأشارة الى أن المشكلة الرئيسية فى علم اجتماع المعرفة تمثل فى التساؤل عن الطريقة أو النظام الذى به تؤثر النظم الواقعية والموضوعية التى ترتبط ببناء الدوافع الخاص بالصفوة المسيطرة ، فى انتاج أو الأبقاء أو تسهيل أو تعويق العالم المثالى النموذجى للمعنى . ان العوامل الواقعية تحدد المثالى أو النموذجى عند النقطة التى يتحدد فيها الفرق أو الاختلاف بين « ما سيصبح أو يكون The Becoming » وبين « ما أصبح What has Become » . ان التحويل الفعلى للعالم المثالى الى شيء واقعى وفعلى يتم من خلال الفعل والارادة الحرة للقادة والرواد والصفوة لأنهم هم الذين يفهمون جوهر عالم القيم والأفكار المطلقة التى تنتشر بعد ذلك الى الجموع والجماهير المقلدة . فعند الصفوة تتقارب العوامل المثالية والواقعية لتشكل وحدة للبناء والوظيفة .

لقد أعلن شيللر وبوضوح أن أهم خطأ وقعت فيه التصورات الطبيعية للتاريخ أنها فسرت العوامل المثالية كما لو كانت محددة بواحد أو أكثر من العوامل الواقعية . وعلى العكس من ذلك فان أهم أخطاء ترددت فيها التفسيرات الأيديولوجية والروحية والتشخيصية للتاريخ أنها عبرت عن كل الأحداث والنظم الواقعية كما لو كانت نموا للعقل فى خط مستقيم . لم يتقبل شيللر فكرة العامل الوحيد المحدد لأشكال الفكر كما فعلت أكثر النظريات الطبيعية شيوعا وأهمية – السلالة والقرابة ، والدولة أو السيطرة السياسية ، والحتمية الاقتصادية – ولكنه أخذ بتصور « الدوافع المسيطرة Dominant Motifs » فى التكامل الثقافى ، والذى يسيطر فيه عامل من هذه العوامل الثلاثة . ليس هناك فى نظر شيللر متغيرا مستقلا دائما وثابتا . اذ أنه عندما تستبعد العوامل العارضة والطفيلية فان هناك تتابعا محددا لهذه الأنماط الثلاثة من التكامل :

١ – سيطرة روابط الدم والقرابة (الجماعات والمجتمعات الأمية) .

٢ – التحول الى سيطرة القوى السياسية (الدولة بصفة خاصة) .

٣- السيادة المتنامية للعوامل الاقتصادية (كم هو الحال فى العصر الحديث) .

وجنبا الى جنب مع نمط التكامل الثقافى ، فان نماذج البناء الاجتماعى ، أو الاشكال العامة للتجمعات - الوحدات القرابية المغلقة ، والمجتمعات المقدسة والعلمانية ، وجماعات المصلحة - يجب اعتبارها بمثابة عوامل متغيرة فى تحديد الفكر .

وفيما يتعلق بعملية التاريخ الواقعى ، هناك وظيفة مزدوجة للأرادة والعقل الأنسانى هى :

١ - التوجيه Guiding كوظيفة أولية ، مثل اقتراح قيمة أو غاية مثالية .

٢ - الادارة Directing كوظيفة ثانوية ، مثل تعويق أو تسهيل الدوافع التى تحقق فى النهاية هذه الفكرة .

ان كلا من هاتين الوظيفتين تمارس فى اطار التتابع المحدد للحوادث والظروف المستقلة والعمياء والاوتوماتيكية . لقد قام شيللر بحل هذا التناقض الظاهرى بتأكيده على أن محتوى ومعنى بناءات العقل لايتحدد عن طريق قدرية أو جبرية التاريخ الواقعى ، لأن هذا التاريخ الواقعى « لايقوم الا بفتح أو غلق بوابات التحكم بالنسبة لنبع أو تيار الفكر المتدفق وذلك بطريقة ونظام محدد » .

د - المعرفة والمجتمع :

والى جانب هذه الاعتبارات العامة ، علينا أن نضع فى الاعتبار أن هناك جوانب محددة فى علم اجتماع المعرفة .و هناك فى نظر شيللر ثلاثة مبادىء اساسية فيما يختص بالعلاقة بين المعرفة والمجتمع هى :

١- الفهم المتبادل ، أى معرفة طابع العضوية الداخلية فى الجماعة التى هى أساسية ولازمة لطبيعة المجتمع .

٢- المعرفة الجمعية حول نفس الموضوعات التى تحدد وجود المجتمع على

ما هو عليه ، أى الوجود القائم للمجتمع Sosein .

٣- البناء المجتمعى هو الذى يحدد كل محاولات المعرفة .

وينبنى على هذه المبادىء الثلاثة السابقة مجموعة أخرى من المسلمات هى :

أولا : ان معرفة كل شخص بعضويته فى المجتمع ليست معرفة أمبيريقية ، بمعنى أنها تسبق تطور وعى الفرد بذاته وتقييمه لها . اذ ليس هناك (أنا Ich) بدون (نحن we) ، أى ليس هناك فرد سابق على الجماعة ، كما أن (نحن) أى الجماعة تكون مليئة بمحتواها قبل (الأنا) أى أن الجماعة أسبق فى ظهورها من الفرد .

ثانيا : ان المشاركة فى تجارب وخبرات الآخرين مسألة تختلف فى أساليبها بأختلاف الجماعات التى تحتويها . ولعل من أكثر أشكال المشاركة عمومية وبساطة عملية « التوحيد Identification ». كما هو الحال فى المجتمعات الأمية وفى الحشود ، وهى أقرب الى علاقة الطفل بأمه . وهناك شكل آخر للمشاركة يتمثل فى عملية الاستدلال بالرموز والاشارات على الخبرة والتجربة الذاتية للآخرين Analogieschluss . هذا النوع من الاستدلال يكون أكثر شيوعا فى المجتمعات العلمانية التى تنطوى على قدر كبير من « الغربة والغرباء Strangeness » .

ثالثا : وكمسلمة فى علم اجتماع المعرفة وفى الأبستمولوجيا بوجه عام افترض شيللر وجود مجالات محددة للكينونة والوجود تعطى لكل عقل أنسانى فى وقت واحد ، بحيث يمكن التوصل الى نتيجة أساسية فى علم اجتماع المعرفة مفادها « أن المجال الاجتماعى ، سواء فى المجتمعات المعاصرة أو فى المجتمعات التاريخية الماضية ، مجال أولى يسبق كل المجالات الأخرى فى وجوده ومحتواه . ان مقولة « الآخر Du-heit » هى أكثر المقولات الوجودية أهمية فى الفكر الانسانى . يبدو ذلك بوضوح أكبر فى فكر الرجل البدائى الذى يتعامل مع الطبيعة ويحقق اتصاله بها كمجموعة

من الآخرين الذين ينغمس معهم . وعلى العكس من النظريات الأخرى التى جعلت وجود الآخرين أمرا مشتقا من التعاطف أو الأحساس المتبادل Empathy ، أو نتيجة مشتقة من مماثلة الفرد ذاته ، ذهب شيللر الى أن الذات ومعرفة الذات تختلف وتتمايز عن التدفق اللامحدود للتجارب والخبرات الكلية السابقة ، وعن الشعور والوعى الشامل الذى يتضمن بداخله امكانية الذات والتجربة [٣٨] .

ان البناءات الكلية الهادفة وذات المعنى تكون فى الأصل والبداية أمورا معطاة ، منها تنبثق الذات من خلال عمليات الأبعاد أو العزل والتجسيد المادى . كما أن توحد مثل هذه الأجزاء فى « كل كونى عام Cosmic Wholeness » يمثل الحياة برمتها ، تلك الحياة التى تنتشر وتعم كل الكائنات الحية من أصغرها وأدناها الى أضخمها وأرقاها ، ولذلك فان اتجاه تطورها يكون واحدا فى كل الكائنات الحية الأمر الذى يمكن من ربط وتوحيد وتخزين خبراتها وتجاربها ، وبالتالى تثرى ذاتها أولا بأول الى الحد الذى يجعل الكائنات الفردية التى تأتى لاحقا أكثر ثراء وتطورا ورقيا . لذلك كله كانت « مقولة الغير أو الآخر Thou-ness » على حد تعبير شيللر مقولة أساسية لأنها تمثل الأرضية اللازمة لأمكانية « الأنا » .

والحقيقة ، كان لقول شيللر بأولوية المجتمع عدة متضمنات هامة بالنسبة لعلم اجتماع المعرفة منها :

أولا : تأكيد الطابع الاجتماعى لكل محاولات المعرفة .

ثانيا : التأكيد على أن العامل الأساسى فى اختيار موضوعات المعرفة هو منظور المصالح والاهتمامات الاجتماعية فقط ، لامضمونها أو محتواها ولا مدى صدقها .

ثالثا : التأكيد على أن بناء المجتمع يحدد ولو على نحو جزئى أشكال العمليات العقلية التى من خلالها نتوصل الى المعرفة ، على الرغم من اصرار شيللر على أن ادراك وفهم جوهر الموضوعات ذاتها هو الذى يضمن

ويدعم كل الأشكال الوظيفية للفكر ، وأن هذا الجوهر لايتحدد على نحو اجتماعى .

هكذا ، حاول شيللر أن يطور نظرية الارتباط السوسيولوجى للمعرفة عند دور كايم : فطالما كانت عملية الشرح والتفسير تعنى ربط ماهو جديد بما هو معروف من قبل ، وطالما أن المجتمع يكـون معروفا أكثر من أى شىء آخر ، فان ترتيب الجماعات التى يتكون منها المجتمع يصبح عاملا أساسيا فى تحديد الصور والأشكال الذاتية للتفكير والادراك ، وفى تحديد تصنيف العالم الى مقولات . ونتيجة لذلك ، يكون هناك تطابق ووحدة بنائية للنفس والأله مع كل المستويات المختلفة للتظيم المجتمعى ، ومع الطرق الأساسية الثلاثة للمعرفة (الدينية والميتافيزيقية والوضعية أو العلمية) على كل مستويات التطور المجتمعى . وتمثل جماعات الصفوة أدق تعبير عن هذا التطابق والوحدة . كما تمثل محاولة تتبع هذا الارتباط المتداخل زمانا ومكانا مهمة أساسية من المهام التى يضطلع بها علم اجتماع المعرفة فى نظر شيللر [٣٩] .

وعلى أية حال ، بدت هذه النزعة السوسيولوجية وهذا التأثير الدوركايمى فى فكر شيللر على نحو أكثر وضوحا عندما ناقش شيللر الأشكال الاجتماعية للتعاون الفكرى . لقد أكد شيللر علاقة هذه الاشكال بالأنماط النموذجية للتجمعات الانسانية مثل الجماعات القرابية المغلقة والمجتمعات المقدسة والعلمانية وجماعات المصلحة . ولتوضيح ذلك الارتباط أشار شيللر الى ما يتميز به النمط النموذجى للمجتمعات المقدسة من خصائص أهمها :

١- ان كلا من الحقيقة والمعرفة مسائل تقليدية وأمور معطاة ومفروضة Given ، كما أن المنطق مسألة يبرهن عليها Ars Demonstrandi ، وليست مسألة ، تخترع أو تبتكر Ars Inveniendi .

٢- ان منهج البحث والمعرفة يتصف بالطابع الوجودى الانطولوجى

والدوجماطيقى Ontological & Dogmatic أكثر من كونه أبستمولوجيا ونقديا Epistemological & Critical .

٣- أن طريقة التفكير تكون « واقعية Realistic » أكثر منها أسمية "Nominalistic".

٤- ان نظام التصنيف يكون « عضويا Organismic » وليس ميكانيكيا Mechanistic » .

وفى الجانب المقابل ، تمثل هذه الخصائص - اذا عكست - أهم الملامح الأساسية للمعرفة فى المجتمعات العلمانية .

ولايقتصر الأمر على حد هذا التحديد الناجم عن البناء المجتمعى الكلى ، بل أن الطبقات الاجتماعية قد يكون لها هى الأخرى أساليبها وطرقها الخاصة فى التفكير والادراك والتقييم [٤٠] :

الطبقة المسيطرة	الطبقة التابعة
١- تنظر الى القيم فى ضوء استرجاع الماضى Retrospectively	١- تنظر الى القيم بطريقة متطلعة الى المستقبل Prospectively
٢- الاشياء كما هى .	٢- الأشياء كما ستصبح .
٣- التصور الغائى للعالم Teleological	٣- التصور الميكانيكى للعالم .
٤- المثالية Idealism (العالم عالم أفكار بصفة أساسية).	٤- الواقعية Realism (العالم كتضاد وتعارض بصفة أساسية)
٥- الروحانية Spiritualism.	٥- المادية Materialism .
٦- المعرفة الأولية، والعقلانية Apriori & Rationalism:	٦- الاستقراء والامبيريقية Induction Empiricism
٧- النزعة العقليةIntellectualism	٧- النزعة البراجماتية Pragmatism
٨- النظرة التشاؤمية للمستقبل، والاسترجاع المتشائم للأحداث .	٨-النظرة التفاؤلية للمستقبل ، والاسترجاع المتفائل للأحداث .
٩- نمط الفكر الباحث عن التطابق	٩- نمط الفكر الباحث عن التناقضات
١٠- ارتباط الفكر بالوراثة.	١٠- ارتباط الفكر بالبيئة .

ان نماذج وأنماط التفكير المرتبطة بالطبقة - والتى أشرنا اليها من قبل - ليست ملزمة ، ولكنها مجرد اتجاهات أو ميول للتفكير ، لذلك ذهب شيللر الى أن هذه التحيزات الطبقية أو حتى القوانين الشكلية لأحكام الطبقة يمكن التغلب عليها من جانب كل فرد . لذلك فان عملية الكشف عن هذه الأوثان الطبقية تعد من أهم القيم العملية والتربوية لعلم اجتماع المعرفة ونتيجة لذلك أفترض شيللر وجود معيار مطلق للحقيقة ، وهو لكى يدعم هذا التمييز راح يميز بين المعرفة الزائفة - مثل الأيديولوجية والمصالح العقلانية للطبقة ... الخ - وبين الاشكال العليا أو الحقيقية للمعرفة التى يتضمنها الدين والميتافيزيقا والعلم . ان كلا من هذه الأشكال العليا الثلاثة للمعرفة صادق بذاته وفى ذاته .

ان الدين كنموذج تركيبى له :

١- دافعه الذى يوجه نحو الصيانة الروحية للذات من خلال الخلاص الذى تقوم به قوة مقدسة شخصية موجهة للعالم .

٢- فعله العقلى (كالخوف والأمل والحب والأرادة) فى الاعتراف بنقص أو عدم كمال العالم وتوجهه نحو التفكير فى المقدس والآلهى .

٣- هدفه الممثل فى خلاص الفرد والجماعة .

٤- نماذج وأنماط للشخصية ، كالقديس والقائد الملهم والمؤسسة النظامية والمنظمة والكنيسة .

٥- شكله الاجتماعى ممثلا فى الكنيسة والفرق والمذاهب والطوائف الدينية .

٦- طريقته أو حركته الاسترجاعية .

كذلك فان للميتافيزيقيا أيضا ما يميزها كنمط أو نموذج تركيبى مثل:

١- لها دوافعها المتمثلة فى التعجب والدهشة من أن شيئا ما موجود أكثر من كونه غير موجود .

٢- لها عملياتها العقلية المتمثلة فى معرفة الجواهر عن طريق التخيل والتأمل المباشر لا عن طريق الملاحظة أو الاستنباط .

٣- لها هدفها الذى يتمثل فى تطوير الشخصية من خلال الحكمة .

٤- لها أنماطها الشخصية المتمثلة فى الرجل الحكيم .

٥- لها جماعاتها الاجتماعية المتمثلة فى المدرسة بالمعنى الكلاسيكى .

٦- لها حركتها الخاصة المتمثلة فى التعبير عن الأبداع والخلق الفردى وليس المتراكم أو المضطرد .

وأخيرا، فان للعلم كتركيب نموذجى ما يميزه هو الآخر ، حيث أن له:

١- دافعه المتمثل فى الرغبة فى توجيه الطبيعة والمجتمع والنفس .

٢- عملياته العقلية المتمثلة فى الملاحظة والتجربة والاستقراء والأستنباط.

٣- هدفه المتمثل فى تصوير العالم فى رموز رياضية تعنى فقط بالعلاقات الوظيفية وليس بالجواهر .

٤- نمط شخصياته المتمثلة فى الباحث العلمى .

٥- شكله الاجتماعى ممثل فى ما يشبه جمهورية علمية عالمية وما يرتبط بها من تنظيمات مثل المجتمعات العلمية والجامعات ومراكز البحوث..الخ .

٦- حركته التى تتميز بالطابع غير الشخصى ، وباستخدام تقسيم العمل ، وبالاستمرارية ، والعالمية ، والتقدمية ، والتراكمية ، والأقلال من شأن المنجزات السابقة .

مناقشة وتعقيب :

يعقب بيكر على نظرية شيللر [٤١] ، فيوضح الى أى مدى تعددت مصادر شيللر فيما يتعلق بمفاهيمه وتصوراته : فقد أخذ - كما يقول - من كونت A.Comte والفرد فيبر A.Weber ومكدوجال McDogall وهيجل Hegel وماركس K.Marx تصوراته للديناميات الثقافية، وأخذ من كونت وماركس ودور كايم E. Durkheim تصوره لعلاقة الفكر بالبناء المجتمعى . لقد كانت نقطة انطلاقه الأساسية ذات طابع جموعى وجمعى Pluralistic . فهناك عالم الجواهر المطلقة من جانب ، وهناك فى الجانب الآخر الأساس البيولوجى التاريخى الثابت . وبين هذين القطبين هناك الثقافة التاريخية ، التى تمثل من منظور العقل تواجد عارض Accidental Existentium للعالم المطلق ، ذلك العالم الذى يستمد حيويته العضوية من مجال العمليات البيولوجية . وعلى الرغم من أن هذين المجالين منفصلان عن بعضهما الأخر من حيث نوع وأشكال الحركة الخاصة بكل منهما ، الا أن ما بينهما من فجوة يمكن التغلب عليها عن طريق ما تحققه الصفوة من تقارب وتوحيد بينهما بأعتبارها مطلق آخر . لقد ذهب شيللر الى أنه بدون الروح وتوجيهها المعيارى لن يكون هناك دولة أو اقتصاد ... الخ . الأمر

الذى يعنى وجود علاقة وثيقة بين العقل وبين العوامل الواقعية . وكنتيجة لذلك نجد شيللر وقد أقترب من التصور الهيجلى القائل بأن النمو الأساسى للثقافة يكمن فى التفاعل الدياليكتيكى والتحقيق التقدمى المضطرد للأفكار . غير أن هذه النظرة الموالية للتصور الهيجلى والقائلة بأن الأفكار فى ذاتها أمور ميته تحتاج دائما الى قوة أحيائية تبعث فيها الحياة تستمدها من الدوافع البيولوجية تعد هى الأخرى موضع تساؤل وجدل . فالقول بأن العقل يستطيع أن يوجه عالما يخضع هو نفسه - أى العقل - لقوته وقوانينه يبدو قولا متناقضا تناقضا كاملا . كما أن هذه الطريقة لتناول المشكلة تؤدى أيضا الى معالجة العقل والأفكار على أنها أمور لاحقة أو عارضة Epiphe-nomenal للبناء التحتى البيولوجى بأعتبار أن هذا البناء أكثر واقعية . ويترتب على هذا الوضع الجمعى لمجالات وعوالم مستقلة القول بأن التحديد التصنيفى لمقولات المعرفة أمر لايمكن أن يتحقق عن طريق البناء المجتمعى ، وأن أى علاقة وظيفية متبادلة ليست الا أمرا عارضا أو حتى خارقا للعادة . زد على ذلك أن التسليم المسبق بأستقلالية وثبات الوسائل الأساسية الثلاثة للمعرفة يوحى هو الآخر بالتحرر عن التحديد المجتمعى .

ويترتب على ذلك - فى نظر بيكر - أنه على الرغم من الشاهد الأمبيريقى الذى يدعم أدعاءات شيللر ، الا أن شيللر كان غارقا فى بحر من المفاهيم والمبادىء الغامضة والمتناقضة . ان العالم كما نعرفه أمر عارض ، ولهذا السبب يتعثر ويطلسم فى عالم من اللاعقلانية . ومع ذلك ، وبغض النظر عن مبادئه المطلقة ، كان شيللر - كما يقول بيكر - على صواب عندما بدأ بأنماط التكامل السوسيوثقافى ، وفى تصوره لهيراركية القيم ، وفى محاولته توطيد العلاقة الوظيفية المتبادلة بين المقومات والعناصر ذات الطابع اللامادى . وبالاضافة الى ذلك ، كانت لديه مبرراته القوية على تأكيده بأن ليس لعلم اجتماع المعرفة الحق فى طرح أية تساؤلات حول ثبات وصدق الأفكار ، أن مجاله الحقيقى والأكثر ملاءمة هو العلم وليس الفلسفة أو نظرية المعرفة . لهذا كله بمقدورنا أن نعتبر شيللر واحدا من أكبر

رواد علم اجتماع المعرفة ، ذلك المجال المعرفى الذى عرف كيف يشق طريقه بين المجالات المعرفية الأخرى التى مسمت كثيرا من أزدواجية التحليل الداخلى والخارجى .

وفي تصورنا نحن ، كان علم اجتماع المعرفة مجالا بدت فيه قدرة شيللر على أن ينظر الى ما وراء هذا العصر بكل تشويشاته وأضطراباته وتشاؤميته ، وعلى أن يضعه داخل سياق أكبر وأوسع للتاريخ الانسانى . لقد تنبأ شيللر بأن الجنس البشرى فى القرن العشرين سوف يدخل مرحلة جديدة قد تعرف « بعصر الوفاق العالمى » . وتتميز هذه المرحلة – على نحو ما وصفها شيللر – بتواجد مشترك لكل من المبادىء الحيوية والروحية فى اتجاه نحو تكامل منسجم لهاتين القوتين فى نموذج جديد للأنسان . وعلى طول الخط مع هذا الاتجاه سوف يحدث تحولا فى الثقافات العالمية الكبرى – كما شهدنا من قبل حركة عالمية العلم وتطوير وسائل الاتصال العالمية مثلا – وأنعكاسا لمعادلة أو ثنائية الشرق والغرب ، بمعنى أن يتم تبادل واسع النطاق للوسائل الفنية والتكنيكات من أجل مواجهة المعاناة .

ان علم اجتماع المعرفة عند شيللر هو نفسه تعبير عن عصر الوفاق العالمى فهو يقدم اطارا واسعا تتكامل فيه الاشكال المختلفة للمعرفة الانسانية لتحقق فهما عالميا . انه يقترح لنا امكانات واسعة جديدة للمعرفة الانسانية ومستويات جديدة للفهم الذاتى الانسانى على المستوى الفردى والمجتمعى . وبالاضافة الى ذلك ، فهو يحتوى على ما تفتقر اليه فلسفات هذا القرن ، أى تلك الرؤية الى ما هو أبعد وخارج حدود عقليتنا العلمية التكنولوجية الضيقة .

مراجع الفصل الرابع

1 - H. Becker & H. O. Dahlke, " Max Scheller's Sociology of Knowledge ", in Kewal Matwani, " Sociology of Knowledge ", Somaya Publications, 1976, P. 159.

2 - Ibid., P. 161.

3 - See: O. Spengler, " Decline of The West ", New York, Alfred A. Knopf., 1928. & E. Husserl, " The Crisis of European Science and Transcendental Phenomonology ", Evanstone: Northwestern University Press, 1970. & M. Heidegger, " The Question Concerning Technology ", New York: Random House, 1962. & J. O. Gasset, " Man and Crisis ", New York: W. W. Norton, 1958.

4 - E. Husserl, " Phenomenology and the Crisis of Philosophy ", New York, Harper & Row, 1965, PP. 181-186.

5 - Ibid., P. 185.

6 - M. Scheller, " Problems of A Sociology of Knowledge ", Routledge Kegan Paul, London, 1980, P. 6.

7 - Ibid., P. 6.

8 - E. Husserl, " The Crisis of European Science and Transcendental Phenomonology ", op. cit., PP. 5-7.

٩ - كينيث سيتكرز هو الذى قدّم كتاب شيللر بعنوان " مشكلات علم اجتماع المعرفة " المشار إليه فى الهامش رقم (٦) .

10 - K. Stikkers, op. cit., P. 6.

11 - F. Tonnies, " Community and Society ", Trans. By Ch. P. Leomis, New York: Harper & Row, 1963.

12 - Ibid., P. 35.

13 - Ibid., P. 166.

14 - K. Stikkers, op. cit., P. 8.

15 - Ibid., PP. 9-10.

١٦ - للتعرف على علم الاجتماع الظاهراتي (الفينومونولوجي) عند شيللر أرجع إلى :
E. Ranly, " Scheller's Phenomenology of Community ", Hague: Martinus Nijhaff, 1966. & A. Schutz, " The problem of social reality ", Hugue: Martinus Nijhaff, 1967.

17 - M. Scheller, " Problems of A Sociology of Knowledge ", op. cit., P. 13.

18 - Ibid., P. 14.

19 - Ibid., P. 15.

20 - Ibid., P. 16.

21 - K. Stikkers, op. cit., P. 18.

22 - Ibid., P. 19.

23 - See: K. Marx, " The german Ideology ", New York, international publishers, 1963. & W. Dilthey " The Essence of Philosophy ", Trans by S. A. Emeryetal, University of North Carolina studies in the germanic language, 1954. & Max Weber, " The Protestant Ethics and the Spirit of Capitalism ", Trans., T. Parsons, London, George Allen & Unwin, 1930. & E. Durkheim, " Sociology and Philosophy ", Trans. by, D. F. Pocock, New York: Free press, 1953. & K. Mannheim, " Essays on the sociology of knowledge ", ed. by P. Kecskemeti, London: Routledge & Kegan Paul, 1952.

24 - K. Stikkers, op. cit., P. 24.

25 - R. Merton, " The sociology of knowledge ", in kewal Matwani, op. cit., P. 93.

26 - Ibid., P. 94.

27 - H. Becker, op. cit., P. 162.

28 - Ibid., P. 102.

29 - Ibid., P. 103

30 - K. Stikkers, op. cit., P. 26.

31 - Ibid., PP. 26-27.

32 - Ibid., P. 27

33 - Ibid., P. 28.

34 - Becker, op. cit., P. 163.

35 - Ibid., P. 164.

36 - Ibid., P. 165.

37 - Ibid., PP. 165-166

38 - Ibid., P. 168.

39 - Ibid., P. 170.

40 - Ibid., P. 171.

41 - Ibid., PP. 173-174.



الفصل الخامس
كارل مانهايم وعلم اجتماع المعرفة

- مقدمة .
- العناصر الأساسية لعلم اجتماع المعرفة .
- منهجية البحث فى علم اجتماع المعرفة .
- مانهايم ومشكلة نسبية المعرفة .
- الايديولوجيا واليوتوبيا .
- علم اجتماع المثقفين : حل لمشكلة النسبية التاريخية .
- التغير الاجتماعى والتخطيط .
- سوسيولوجيا المعرفة العلمية .
- المعرفة والمجتمع الجماهيرى : مانهايم ومدرسة فرانكفورت .



الفصل الخامس

كارل مانهايم وعلم اجتماع المعرفة

مقدمة :

أشرنا فيما سبق الى أن علم اجتماع المعرفة كان قد وجد أصولا فكرية وفلسفية له فى أعمال كارل ماركس ، وأنه وأن لم يكن ماركس قد أشار وبوضوح الى ما عرف بعده كنظام معرفى متخصص بهذا الأسم ، إلا أن ما جاء بين ثنايا أعماله فى مجال الأيديولوجيا والوعى الطبقى والصراع الطبقى ،وأرتباط الفكر بالأوضاع الطبقية وغيرها ، كانت كلها قضايا وأفكارا دفعت وشجعت الى بعض الأرهاصات المبدئية لنشأة وتطور علم اجتماع المعرفة على يد ماكس شيللر، الذى أعتبره الكثيرون بمثابة الأب الروحى لهذا العلم النامى فكان أول من صك عبارة « علم اجتماع المعرفة» كتسمية للمجال . ونأتى بعد ذلك الى كارل مانهايم فنقول دون مبالغة أنه كان الممثل الرسمى لعلم اجتماع المعرفة ، بذل، كما يذكر أحد شراحه ومترجم أعماله الى الانجليزية – مثل بول كسكمتى – جهدا واضحا فى تحديد مجال العلم ومنهاجه ، وبخاصة فى محاولته تأكيد الطابع الاجتماعى للمعرفة فى مقابل التفسيرات الفلسفية والميتافيزيقية التى قدمها سابقوه ، وأنه بهذا الجهد دفع بالنظرية السوسيولوجية نحو آفاق جديدة .

ولد كارل مانهايم (١٨٩٣ – ١٩٤٧) فى بودابست ، التى كانت آنذاك مركزا من مراكز الانتشار الثقافى للفكر الألمانى ، وتلقى قسطا وافرا من تعليمه فى ألمانيا ثم قضى الأربعة عشرة سنة الأخيرة من حياته فى لندن . ظهرت صياغته وبلورته المركزة لعلم اجتماع المعرفة فى كتابه « الأيديولوجيا واليوتوبيا " Ideology and Utopia, 1929 " وكان قد سبقه ماكس شيللر Max Scheler بخمس سنوات (١٩٢٤) فى نشر كتابه " Versuche zu einer Soziologie des wissen"، الذى وضع فيه العديد من الأسس التى أستند اليها هذا العلم النامى . وكان ولهلم ديلسى -W. Dil

they فى السنوات الأولى من النصف الثانى من القرن التاسع عشر قد قدم بدوره عددا من الأسهامات الرائدة فى هذا المجال . كما قام جاكو ماكييه J.J. Maquet بتحليل نقدى لعلم اجتماع المعرفة عند مانهايم ، وقدم بول كيسكمتى Paul Kecskemeti أيضا اسهامات متميزة فى مناقشاته لست مقالات لمانهايم فى كتابه " Essays on the Sociology of knowledge "[1] .

ينتمى مانهايم الى جيل المفكرين المجر الذين عنوا بالثقافة والقيم الانسانية أكثر من أى موضوع آخر. حيث كان عضوا فى الجماعة التى كونها كل من لوكاتش ومؤرخ الفن أرنولدهوسر A. Hauser والمؤلف الموسيقى بيلا بارتوك B. Bartok والفيلسوف ميخائيل بوليانى M. Polyani . تأثر مانهايم كثيرا بأعمال فيبر وزيمل حول مشكلات الثقافة والابستمولوجيا (المعرفة)،شاركهما -أى فيبر وزيمل-فى انتقادهما للعلم الطبيعى كأساس غير كاف وغير ملائم للعلم الاجتماعى، وحاول خلال فترة العشرينات أن يطور مدخلا سوسيولوجيا تفسيريا لتحليل الصور والأشكال المختلفة للمعرفة . وكتب فى هذه المرحلة العديد من المقالات التى اكتشف فيها امكانية تطوير علم اجتماع للمعرفة . وكان من أهم أعماله مقاله الذى نشر بعنوان « فى تفسير رؤية العالم Interpretation of weltanschauung (١٩٢١) ، ومقاله بعنوان « المذهب التاريخى Historticism » (١٩٢٤) ، ومقاله « مشكلات علم اجتماع المعرفة Problems of sociology of knowledge » (١٩٢٥) ، ومقاله عن « الفكر المحافظ Conservative thought » (١٩٢٦) ، ثم كتابه الذى نشر فى ثلاث مقالات بعنوان « الأيديولوجيا واليوتوبيا " Ideology and utopia" (١٩٢٩)[2] .

لقد عايش مانهايم فترة سياسية عصيبة ، وشاهد جوا فكريا متصارعا أثناء الحرب العالمية الأولى ، كما عاصر فترة حرجة فى تاريخ العالم ، حيث اجتاح أوربا كثير من الثورات والاضطرابات . وكان لتلك الظروف السياسية والاجتماعية أثرها فى تشكيل الفكر المانهيمى ، فخلقت منه انسانا من طراز

خـاص ، اذ أنه شـاهد أزمـة الفكر والثـقـافـة التى سـيطرت على العـقل الأوروبى ، وراقب عن قرب تلك النكسة الاقتصادية العالمية التى نكبت بها أوروبا بعد الحرب العالمية الأولى ، حيث اجتاحها الكثير من حركات التمرد والعصيان .

وفى هذا الجو السياسى المضطرب ولد مانهايم ، ونشأ فى تلك الظروف العنيفـة ، وتشكل فكرة من خـلال هذا الجـو الاجتمـاعى المفـزع ، فـما كان يتخيله الانسان « ممكنا » انقلب فجأة وأصبح « واقعا » ، وما كان يظنه « حقيقة » أضحى « وهما من الأوهام » .

ولقد ظهرت الحاجة الى قيم جديدة يستضيء بها الانسان فى ذلك الضياع الشامل ، حيث يجدد الانسان من تقاليده وفكره فى ضوء الأوضاع والمواقف الجديدة . ومن هنا كانت الثورة الثقافية الفكرية بين أصحاب التغير والتجديد عن طريق الثورة على كل قديم بال من القيم الثقافية والعادات الفكرية .

وكان لكل تلك الاتجاهات والمواقف السياسية والاجتماعية آثارها فى تشكيل عقلـية « كارل مانهايم » وفى تطـوير نظريته فى علم اجتمـاع المعرفة . ولاشك أن مانهايم الى جانب تلك الظروف الاجتماعية قد تأثر ببعض اتجاهات ومواقف الفلسفة حين تأثر بفلسفات كانط وهيجل ، ولقد تأثر بوجه خاص بفكرة التحول الهيجيلية .

وكانت الماركسية بالطبع هى احدى التيارات الرئيسية التى كان لها صداها فى تكوين الاتجاه العقلى التاريخى عند كارل مانهايم . حيث لاقت الماركسية قبولا عند الكثيرين بعد انتهاء الحرب العالمية الأولى ، اذ أن النبوءة الجديدة التى أتى بها ماركس « نبى الشيوعية » ، تلك النبوءة اليوتوبية التى بشـرت بحكم البروليتاريا » بعد اندحار الرأسمالية والبورجوازية ، وتلك هى جوهر وخلاصة الفكرة الماركسية التى تحركت وهاجرت وذاعت فى شتى بلدان أوروبا الوسطى [٣] .

باختصار ، عكس فكر مانهايم - على حد تعبير بوجاردوس - النمط العقلى والفكرى السائد فى عصره ، فعندما أنتشرت الماركسية كالنار فى الهشيم فى كل أرجاء أوروبا ، أحدثت شرخا كبيرا فى سكان القارة ، فقسمتهم الى طبقتين كبيرتين ، طبقة الرأسمالية وطبقة العمال . وغدا الصراع فى كل القطاعات الاجتماعية والثقافية وفى كل مجالات المعرفة قانون الحياة . كما استسلم العنصر الذاتى للفكر والعمل - الفردى والجماعى - لحتمية العلم والآلة . كما بدت تهديدات محرقة ١٩١٤ - ١٩١٨ ، التى كشفت عن الميول العدوانية للقتل وسفك الدماء فى الأخلاق الأوروبية تلوح فى الأفق . وبالتالى أخذت الفلسفة والعلوم الاجتماعية تتلون بلون العصر . من هنا كانت دراسة مانهايم لكل هذه الموضوعات ذات نفع ضئيل له فى فهم ذاته والعالم . لقد كان مانهايم رجلا فوضويا ومضطربا طوال حياته ، وحتى عندما قرب أجله ، اعترف لكورت وولف Kurt wolff «أنه لم يعرف نفسه ولم يعرف ما كان يجب أن يكون عليه » لقد كان أصله اليهودى وتجارب حياته هما ما وطد انتمائه الفكرى والعرقى لماركس . كما كان التزامه الشخصى بالماركسية من العوامل التى أمنت له مكانة أكاديمية دفعت به للدخول فى المعسكر الشيوعى، وجعلته يتوحد مع الحزب الديموقراطى الأشتراكى . هذا الى جانب فكر ماكس شيللر ومدخله المثالى للعلوم الاجتماعية بوجه عام ولعلم اجتماع المعرفة بوجه خاص، كان قد اكتسب شهرة شعبية واسعة فى الدوائر الاكاديمية الألمانية ، الأمر الذى انعكس وبوضوح فى مسحة الحقد التى بدت على اشارات مانهايم لشيللر .

نستطيع ، اذا وضعنا فى الاعتبار كل هذه الأمور ، أن نتوصل الى مفتاح هام لفهم فكر مانهايم ، فعلى الرغم من بحثه عن معرفة الذات ، الا أنه ظل متمسكا ببعض الأفكار الساذجة عن التأمل الروحى والتى أعتبرها بقايا من تجربة انسانية نادرة ولكنها الآن مطلقة ، والتى لم تكن لها أى قيمة تذكر من منظور اولئك الذين كانوا يرغبون فى اكتشاف العالم وفى أن

يحيوا حياة غنية وكاملة . ولقد انعكس تحيز مانهايم الشديد والمعادى لشيللر فى كتاباته التى كان كثيرا ما يتجاوز حدود ما كتبه ماركس وانجلز . فمثلا ذهب ماركس وانجلز الى أن « استجاباتنا الفكرية والعقلية للواقع السياسى تتحدد بظروف ومصالح الجماعة التى ننتمى اليها ». استخدم ماركس وانجلز هذا المبدأ للتنديد بالاقتصاد الرأسمالى والديموقراطية الرومانسية ، الا أن مانهايم حول هذا المبدأ الى مسلمة عامة بنى عليها علم اجتماع المعرفة برمته . ومن ثم أصبح نصيرا للماركسية ، جعلها تكتسب احتراما فكريا واجتماعيا .

ولم يكن مانهايم ماركسيا خالصا ، ولكنه مزج العناصر الماركسية بالكثير من الاتجاهات والنزعات الفكرية المتعددة ، ورأى مانهايم ، أن اندحار البورجوازية أمام تقدم البروليتاريا ، يعتبر سمة تاريخية يتسم بها التاريخ المعاصر . كما استضاء مانهايم أيضا ببعض المبادىء الماركسية التى تتصل بالطبيعة الايديولوجية للفكر الاجتماعى ، مما دفعته الى الايمان بفكرة الضرورة الاجتماعية وحتميتها فى الفكر وفاعليتها الواضحة فى العمليات التاريخية .

واستنادا الى ذلك الاتجاه الماركسى ، حاول مانهايم أن يدرس المضمون الحقيقى الكامن فى كل عملية تاريخية بما يحققه من قيم وما تخلفه من تصورات ، على اعتبار أننا لايمكن أن نشاهد قيما أو نصنع أفكارا دون أن تتحقق فى زمن أو أن تلتحم فى تاريخ . ومن هنا كان الزمان المانهايمى التاريخى هو الذى « يخلق الفكر » و « يصنع القيم » ، تلك التى تنبثق وتصدر عن روح العصر ، حيث يتميز كل عصر من عصور التاريخ بنسق ثابت من القيم والتصورات [٥] .

١ - العناصر الأساسية لعلم اجتماع المعرفة :

تأثرت صياغة مانهايم لعلم اجتماع المعرفة وبوضوح بنظرته الفلسفية الى المعرفة بوجه عام . لذا قد يكون من الملائم هنا أن تتلمس الخطوط العامة

لنظريته في المعرفة (الابستمولوجيا) بما يفيد فى التعرف على المبادىء الأساسية لعلم اجتماع المعرفة [٦] .

تتحدد نقطة الانطلاق فى نظرية المعرفة عند مانهايم ، بنقده لنظرية المعرفة التقليدية ، موضحا إن اقتصارها على ثنائية الذات والموضوع كان سبب عجزها وعمقها . فكان علم اجتماع المعرفة عنده بمثابة البديل الملائم له فى نظره ، اقامة على أساس الربط بين الفكر والمعرفة من جانب والظروف الثقافية والتاريخيةمن جانب آخر ، أى ربط الأنماط الثقافية بالمبادىء العقلية ، وتفسير عملية الادراك الانسانى فى ضوء ما أسماه بروح العصر بتياراتها الفكرية المختلفة .

وإلى جانب رفضه لنظرية المعرفة التقليدية ، انتقد مانهايم أيضا بعض الاتجاهات السوسيولوجية . بدأ بعلم الاجتماع الماركسى وخاصة فى مقوله ماركس الشهيرة التى تربط ما بين الوضع الطبقى والفكر والايديولوجية ، واستبدل الوضع الطبقى بحركة التاريخ كمصدر لكل فكر ، على أعتبار أن أنماط الفكر وأساليبه لاتفهم فى حدود الطبقة وحدها ، بل تفهم فى ضوء الأصول والظروف الاجتماعية والمصادر التاريخية . كذلك رفض مانهايم مقولة دور كايم « بالعقل الجمعى » ، وأعتبر هذا العقل عقلا ميتافيزيقيا خالصا يسمو عقول الأفراد كمصدر يستوحى منه الأفراد أفكارهم ومشاعرهم . وفى المقابل رد الفكر والمعرفة الى الفرد ، فالانسان العارف فى نظره ، ليس هو الذى يفكر من خلال عقل جمعى دوركايمى ، وليس هو الذى يفكر فى عزلة صورية خالصة كما تصور كانط، بل هو الانسان فى وضعه وموقفه المشخص ، هو الانسان المرتبط بوجوده الاجتماعى فى صراعاته واستجاباته وردود أفعاله للمواقف الاجتماعية التى يتعامل معها .

وبالمثل ، لم يقبل مانهايم كل دعاوى الاتجاه الفينومونولوجى — رغم تأثره بماكس شيللر — ورفض بصفة خاصة معالجة القيم الانسانية فى حدود الموضوعية المطلقة ، ودعوى الفينومونولوجيا محاولتها ادراك المطلقات وحدس الماهيات والايمان بالقيم المطلقة ، وكان البديل الملائم فى نظره

القول بنسبية المعرفة ، مع التأكيد الفينومونولوجى على «الأفعال القصدية» التى تقوم بها الذات الفردية نحو فهم الظواهر والكشف عن حقيقة موضوع المعرفة وحدس جوهره ومكنونه . إن معرفة ظواهر العالم الانسانى ، تختلف فى نظره عن معرفة ظواهر العالم الطبيعى ، فهى تتطلب منا - فى نظره - أن نقف موقفا قصديا خاصا للكشف عن مضمونها وحقيقتها . من هذا المنطلق ، رفض مانهايم الاتجاه الوضعى فى علم الاجتماع ، وكان المحور الرئيسى لهذا الرفض ممثلا فى عدم إدراك الاتجاه الوضعى للتمايز القائم بين خصائص العالم الفيزيقى والعالم الانسانى ، أو عدم ادراك التمايز القائم بين موضوعات العالم الفيزيقى « الجامدة » ، وبين الظواهر « الحية » والقيم الانسانية التى يزخر بها العالم الانسانى وتسود بنية الثقافة ومجرى التاريخ . وكان البديل الملائم فى نظره أيضا هو علم اجتماع المعرفة الذى يؤكد على الدور الايجابى للانسان من حيث كونه منتجا ومؤثرا فى الموقف الاجتماعى . إن علم اجتماع المعرفة عند مانهايم يأخذ بفكره المواقف الكلية أو المواقف السوسيوتاريخية ، حيث يعبر كل موقف تاريخى عن روح العصر وسماته ومعاييره الفكرية ، ومن ثم تصبح حتمية المواقف هى المصدر الوحيد للفكر والمعرفة والمرجع الأساسى لتفسير كل منهما . ومن هذا المنطلق تتعدد طرق الفكر وأساليب المعرفة ، لأنها تتعدل وتتغير طبقا لتغير المواقف على مر العصور، الأمر الذى يؤكد نسبية الفكر والمعرفة . ويكمن تفسير هذه النسبية فى أن المواقف التاريخية هى التى تضفى على الفكر والمعرفة معانيها .

٢- منهجية البحث فى علم اجتماع المعرفة :

يعرف مانهايم علم اجتماع المعرفة بأنه نظام معرفى يحاول الكشف عن اعتماد الآراء ووجهات النظر الفكرية والعقلية اعتمادا وظيفيا على واقع الجماعات الاجتماعية المتمايزة التى تساندها . وهو أيضا العلم الذى يضطلع بمهمة تتبع تطور هذه المنظورات والآراء المختلفة . وباختصار ، هو دراسة الطرق التى من خلالها تؤثر العوامل الاجتماعية فى كل النتاجات الفكرية

والعقلية والمعرفية .» فهو يربط المعرفة بالشروط الاجتماعية ويحلل صلة الفكر بالوجود الاجتماعي والمواقف التاريخية ، ويفسر مختلف النظريات والأفكار بالرجوع الى المواقف الاجتماعية الكلية التى صدرت عنها . أو بعبارة أخرى يؤلف بين الفكر والوجود الاجتماعي ، أو يربط المعرفة بالثقافة والتاريخ [٧] .

تمثلت القضية الكبرى التى دارت حولها أعمال مانهايم فى أ- توضيح الطابع الجمعي للمعرفة (فقد استخدم مفهوم الذات الجمعية ليشير الى أن المفكر الفرد الذى يعبر عن وجهة نظر جمعية ، وليست فردية ، وأن أعماله تعبر عن الأحداث ومجريات الأمور الاجتماعية الخارجية). ب - وفى تصنيفها - أى المعرفة - الى أساليب متميزة للفكر (حيث استعار مفهوم «أسلوب الفكر Style of thought » من تاريخ الفن ، ويشتمل المفهوم على أشكال الفكر البورجوازى والمحافظ والبروليتارى). جـ - وفى توضيح علاقتها - أي المعرفة - الوثيقة بالجماعات الاجتماعية المختلفة . ذلك أن أسلوب الفكر يرتبط فى نظر مانهايم ارتباطا وثيقا بمصالح واهتمامات الجماعة ، ومن ثم تنطوى مهمة التحليل بالضرورة على : أ - تحليل السياق التاريخى الخارجي وربط البناء الاجتماعى للجماعة بالنتاج الفكرى . ب - وعلى تحليل الوحدة الداخلية للكل فى ذاته .ولأن أساليب الفكر تمثل «كليات» فى ذاتها ، لذلك يصعب فهمها من وجهة النظر السوسيولوجية عن طريق المقاييس والوسائل الكمية . لذلك كان من أهم المبادىء المنهجية التى وضعها مانهايم هو استحالة تحليل الكل والمركب فى ضوء الجزء والبسيط . وفى استعرضه لكتاب لوكاتش « نظرية الرواية Theo-ry of Novel » فى عام ١٩٢٠ ، ذهب مانهايم الى أن « تفسير الموضوعات الثقافية يجب أن يتم « من أعلى » طالما أن الصورة الفنية ليست الا واحدة من المقومات المجردة للمحتوى الروحى ... وأن تفسير الجزء المجرد لايكون ممكنا وله ما يبرره الا اذا انطلق بداية من الكل » . والحقيقة كان هذا المبدأ المنهجى هو ما عزل علم الاجتماع الذى قدمه مانهايم عن التراث

الوضعي [8] .

من هنا ، تقبلت منهجية البحث في علم اجتماع المعرفة عند مانهايم مناهج العلوم الوضعية قبولا جزئيا وغير كامل . فالمنهج الميكانيكي الذى يفتت الكل الى وحدات جزئية ودقيقة منهج لايتلاءم في نظر مانهايم مع العلوم الاجتماعية . كما أن المفاهيم الثابتة عن العلم الطبيعي والرياضيات تتعارض مع المفاهيم الدينامية للعلوم الاجتماعية والتاريخية . ان العلم الاجتماعي يشتمل على دراسة معاني خبرة وتجربة الأفراد الذين يكونون موضع الدراسة . أما العلوم الطبيعية فلا تواجه بمثل هذه المشكلة ، فالذرات مثلا لاتخابر هذه المعاني حين تجرى عليها التجارب الذرية [9] .

للمعاني في نظر مانهايم اذن أهمية ومنزلة عالية في علم اجتماع المعرفة ففي كتاباته المبكرة ، وبالتحديد حتى تاريخ نشر كتابه « الفكر المحافظ ١٩٢٦» ، تبنى مانهيم منظورا تفسيريا تأويليا ، عنى بمقتضاه بالبناء الداخلي للصورة أو الشكل الثقافي ، وذهب الى أن تحليل المعاني يجب أن يكون محور اهتمامنا ، فلكل موضوع ثقافي ثلاثة مستويات متميزة - لكنها مترابطة - للمعنى هي المستوى الموضوعي Objective ، والمستوى التعبيرى Expressive والمستوى التوثيقي Documentary فللمقطوعة الموسيقية مثلا محتوى لحنى نغمي يمكن للملاحظ أو المستمع أن يفهمه بطريقة موضوعية دون أن يكون بحاجة الى معرفة مقاصد المؤلف الموسيقي ، ولها أيضا معنى تعبيرى يكمن في المحتوى العاطفي والوجداني الذى يرتبط ارتباطا وثيقا بالمقاصد الخاصة للمؤلف . وعلى العكس من ذلك ، يعمل المعنى الترثيقي على ربط الصورة الموسيقية ككل بأسلوب الفكر في مرحلة معينة من أجل تكامل ظواهر ثقافية خاصة في البنية الكلية لرؤية العالم [10] . ان المعنى الترثيقي باختصار اشارة الى نظرة عامة لرؤية العالم .

وفي مقابل رفضه للمنهج الوضعي ، أكد مانهايم على المدخل الجشطلتي لفهم الفعل، فهو يرى أننا لن نفهم الجزء مالم نفهم الكل . لذلك ، فلكي نفهم فعل الفرد علينا في نظره أن نتبنى مدخلا يضع في

أعتباره وجهة النظر الانسانية الكلية . ان استشراف العالم ككل مسألة تصبح ضرورية اذا أراد المرء أن يفهم فعل أى جزء من العالم . ومن خلال هذه النظرة أو هذا الاستشراف نستطيع أن نبدأ بدراسة مسلمات ومبادىء الجماعات المتصارعة فى العالم ، كما نستطيع أن نتتبعها لنتعرف على طبيعة واهداف الجماعات التى تتمسك بها[11] .

ولكى نفهم مسلمات ومبادىء الجماعات المتصارعة ، يتعين علينا تبنى مدخلا تاريخيا ، وأن نحدد العوامل الدينامية التى ساهمت فى صياغة هذه المبادىء ، والظروف التى أدت الى نمو هذه العوامل الدينامية ، وأن نوضح تحت أى الظروف وفى أى الأوقات تطرأ تغيرات معينة على طبيعة واتجاهات هذه العوامل . اذ لايمكن فهم أى خط فكرى خاص مالم نلقى الأضواء على أصوله الاجتماعية . ومن الضرورى أن نبحث د القاعدة الواقعية للموقف السوسيوتاريخى الذى من خلاله تتواجد جماعات الأفراد ذور الفكر المتمايز .

أن الفرد لايستطيع – على حد تعبير مانهايم – أن يفكر بمفرده ، ولا يستطيع أن يتمايز أو يختلف بمفرده أيضا . انه يبدأ بأفكار الآخرين وفكرهم ، سواء أتفق مع هذا الفكر أو حاول تعديله أو استبدله بفكر آخر وذلك لمواجهة تطورات المواقف الاجتماعية . انه أولا وقبل أى شىء جزء متكامل من متصل أو منظومة فكرية . ان الفرد ينتمى الى الجماعة لا لأنه ولد فيها ، ولا لأنه يسعى للأنتماء اليها ، ولا لأنه يشعر تجاهها بالأنتماء والولاء فحسب ، بل لأنه يرى الحياة والعالم فى ضوء المعانى التى أكتسبها من الجماعة أو التى طورها داخل الجماعة . ومن ثم يتعين علينا لكى نحقق فهما كاملا لسلوك الفرد أن ندرس أنساق المعانى الخاصة بجماعته التى يوجه لها كل أنتماءاته وولاءه . ان تاريخ حياة الفرد لايكفى كأساس لبحث سوسيولوجى كفؤ ، لأن هذا التاريخ ليس الا مقوم واحد أو حلقة واحدة من سلسلة لاحصر لها من تواريخ للحياة متداخلة ومعقدة . ان تاريخ حياة بعض الأفراد المعاصرين فى جماعة اجتماعية معينة، يستوجب الرجوع

الى تاريخ حياة أفراد قد ينتمون لجيلين أو ثلاثة أجيال من الأسر على الأقل، حتى يمكن أن نفهم لماذا يسلك أفراد جماعة ما بطرق معينة دون أخرى ومعان بعينها . هكذا قدم مانهايم اسهاما هاما وملحوظا لأجراءات دراسة تاريخ الحياة كما طورها توماس زنانيكى[١٢] .

لقد أعتبر مانهايم تطور المعرفة فى الجماعة مظهرا اجتماعيا لحياتها ، وبالتالى اعتبره شكلا من أشكال العملية الاجتماعية ذاتها ، بل أعتبره عملية تعاونية تتطور فيها معرفة أى فرد داخل اطار النشاطات المشتركة والتى يلعب فيها الفرد دورا متميزا الى حد ما .

ونظرا لأن المعرفة تتطور من خلال النشاطات الجمعية ، يصبح من الضرورى فى نظر مانهايم أن نشير الى أن جانبا كبيرا من هذه المعرفة ينمو ويتطور من خلال « اللاوعى أو اللاشعور الجمعى Collective Unconscious » . من هنا ، كان بحث وتوضيح الأسس اللاعقلانية للمعرفة العقلانية من بين المهام التى يضطلع بها علم اجتماع المعرفة عند مانهايم . الى جانب تحديد الارتباطات والعلاقات القائمة بين الأسس اللاعقلانية والمعرفة العقلانية الناجمة عنها . وبالاضافة الى ذلك ، تثير وسائل تحديد وفهم اللاوعى الجمعى مشكلة أخرى ترتبط بمدى القدرة على السيطرة أو ضبط اللاوعى الجمعى الراهن . هنا يقترح مانهايم مدخلا لمعالجة هذه المشكلات من خلال دراسة الأيديولوجيات التى تحكم النشاطات الجمعية للناس[١٣] .

غير أنه وعلى الرغم من أن مانهايم كان قد ذهب الى أبعد من ذلك ، عندما حاول تطوير اجراءات منهجية فى علم اجتماع المعرفة ، الا أنه لم يوضح ارتباط الفكر بالمجتمع . لقد أشار الى أنه ما أن يحلل أى نسق فكرى معين حتى تظهر مشكلة ارجاعه أو اعزائه لجماعات محددة . هذا الموقف لايتطلب فقط اجراء بحث امبيريقى للجماعات أو الطبقات التى يشيع فيها هذا النسق الفكرى بالذات ، بل يتطلب أيضا تفسير الأسباب التى تجعل هذه الجماعات دون غيرها تكشف عن هذا النموذج أو النسق الفكرى .

بطبيعة الحال يتضمن هذا السؤال الأخير الكثير من القضايا التى يعنى بها علم النفس الاجتماعى والذى لم يستطع مانهايم أن يطورها على نحو منظم ومحدد .

٣- مانهايم ومشكلة نسبية المعرفة :

مثلت مشكلة النسبية فى الكتابات المبكرة لمانهايم المشكلة الرئيسية لعلم اجتماع المعرفة ، لأنها هى التى تضع فى تصوره حدود علم اجتماع المعرفة ذاته .وكان الحل الذى تصوره مانهايم فى كتابه « الايديولوجيا واليوتوبيا » هو التمييز بين النسبية (بمعنى أن تنسب كل الأفكار الى موقف ما) وبين الارتباطية أو العلاقية Relationism (بمعنى أن الافكار ، وان ارتبطت بسياقات معينة ، لايحكم ببطلانها من منظور الصدق والكذب) . غير أن مانهايم ينتهى كما رأينا الى الأخذ بمنظور تاريخى هيجلى مفادة أنه وان كان علم اجتماع المعرفة يربط الأشكال المختلفة للفكر بمواقف اجتماعية معينة ، الا أن صدق محتوى المنظورات المختلفة يكمن فى ارتباطها بحقيقة « فوق تاريخية » . ومن ثم ، تبتعد مهمة تقطير الصدق (أى استخلاصه نقطة بعد أخرى) من الخطأ والزيف فى المنظورات المختلفة عن نطاق التاريخ ، لتصبح مهمة أساسية يضطلع بها المثقفون [١٤] .

وتفاديا « للنسبية » التى تتضمنها هذه الصياغات السابقة ، طور مانهايم منهجا للتحليل يربط به المعنى التوثيقى للأشكال والصور الثقافية بكل من السياق التاريخى والاجتماعى وبالوحدة الداخلية للكل ذاته . ومن ثم ، سيطر على أعمال مانهايم اللاحقة تأكيده على المعانى الكبرى للعناصر الثقافية كالأنماط المختلفة للمعرفة . ذلك أن الطابع الدينامى والمتغير للسياق الاجتماعى والتاريخى يشكل فى نظر مانهايم المعضلة الكبرى التى تواجه علم اجتماع المعرفة .هل كل أساليب الفكر أساليب نسبية من حيث محتواها الحقيقى ؟ . يجيب مانهايم قائلا « أن علم اجتماع المعرفة هو « تنظيم » للشك الذى يوجد فى الحياة الاجتماعية فى شكل انعدام غامض

للأمن ، أو عدم الثقة وعدم التأكد ». ان ما يوجه للعالم الحديث من لوم هو ذلك الموقف الذى جعل الحياة الاجتماعية أكثر اغترابا وتفككا وفوضوية . ومن هنا ، كتب مانهايم الكثير من المقالات المتشائمة حول «الانحطاط الفكرى الذى يسيطر على عصرنا الراهن ، والفوضى التى ترددت اليها حياتنا الاجتماعية والفكرية »[١٠] .

والحقيقة ، لقد استنبطت هذه التعليقات المتشائمة من واحد من أهم أعمال مانهايم وهو « الأيديولوجيا واليوتوبيا » (١٩٢٩) ، وفيه واجه مانهايم مشكلات الموضوعية والمنظور ، والتى أثارها كل من فيبر ولوكاتش بطرق أخرى مختلفة . فاذا لم تكن هناك حقيقة موضوعية ، وكانت الحقيقة مجرد مجموع منظورات متنوعة ومتباينة . كيف للمعرفة التاريخية اذن أن تكون ممكنة ؟ . على العكس من فيبر ومعارضته المعروفة للنسبية الثقافية والموقف الشكلى لعلم الاجتماع ، اقترح مانهايم حلا تاريخيا ، أى تصورا ديناميا للحقيقة ، كمستوى مطلق عن طريق يمكن الحكم على مدى ثبات المنظورات المختلفة وصدقها . تبنى مانهايم مفهوم « الشمول» Totality وذهب الى أنه على الرغم من ارتباط الأشكال المختلفة للمعرفة بمواقع اجتماعية مختلفة ، الا أن أى منظور جديد يظهر فى مجرى التطور التاريخى يحتوى فى الواقع على آفكار جديدة لها قيمتها بالنسبة للحقيقة والواقع التاريخى.فالماركسية مثلا كانت قد أكدت على الصراع الطبقى ، بينما أكدت الفاشستية على عنصر الفعل فى الحياة الاجتماعية ، فى مقابل تأكيد الليبرالية على أهمية الفرد المستقل . ان كل منظور جديد يقدم تركيبا جديدا لمنظورات سبقته ، لذلك تمر أساليب الفكر باستمرار بعملية لاتنقطع من الامتزاج والتداخل فيما بينها . ومن هنا ، فان المجتمع الحديث ، رغم ما يتميز به من تجزيئية وانقسامية واستقطاب ، الا أنه يضع أساسا لاتجاه واسع النطاق نحو « المفهوم الكلى » ، بمعنى أن أى منظور جديد يكشف عن « حقيقة تقريبية تشكل جزءا من هيكل أكبر للمعنى داخل بنية الحقيقة التاريخية . وبالطبع ، فان كل المنظورات ستكون بالضرورة «

جزئية » ، لأن الكل التاريخى الشمولى يكون دائما من الاتساع والشمولية بحيث لايمكن ادراكه وفهمه عن طريق أى من وجهات النظر الفردية التى تظهر خارجا عنه ». هذا هو معنى « التصور الدينامى للحقيقة عند مانهايم . ففى مقالته التى دارت حول «المذهب التاريخى Historicism مثلا » ، ذهب مانهايم الى أنه ليس هناك طبقة أو جماعة بعينها تستطيع أن تشكل بذاتها ما يمكن أن نعتبره حاملا للحركة الكلية للتاريخ ، وان الكل لايمكن أن يفهم الا بأن يوضع فى الاعتبار كل المنظورات المختلفة » .

على هذا النحو ، تبنى مانهايم نظرة هيجل فى « براعة الاستدلال » ، وفيها حولت العملية التاريخية الفكر الأيديولوجى المرتبط بالمصلحة الى حقيقة موضوعية . لذلك نجده فى كتابه « الأيديولوجيا واليوتوبيا» يشيد بنظرية ماركس فى الايديولوجية لأنها وحدت علاقة المصالح الطبقية بأشكال المعرفة . غير أن ماركس فشل فى تطبيق نظريته على فكره الخاص وتصور أن «الأيديولوجية مفهوم متميز للاشتراكيين » . وعلى الرغم من تقدم النظريات السابقة ، الا أن تصور ماركس خلط بين معنيين متميزين للأيديولوجية . أى بين المفهوم البسيط (الخاص) ويشير الى الحيل الخداعية الفردية والتبرير العقلانى للأفعال على المستوى السيكولوجى ، والمفهوم الشمولى الكلى الذى يشير الى فكر الطبقة الاجتماعية أو المرحلة التاريخية أى الى أسلوب الفكر . أما المعنى الأخير فيتميز بأنه معنى سوسيولوجى ولذلك فهو يقترب من الحقيقة والواقع . ويشير مانهايم الى أن مفهوم الأيديولوجيا مفهوم غير تقييمى ، يحاول فقط أن يوضح علاقة البنى العقلية بمواقف حياتية خاصة ، ولذلك فهو يمكن علم اجتماع المعرفة من اكتشاف المحددات الاجتماعية للفكر ، ومن طرح مشكلة الحقيقة ، والزيف على مائدة البحث [١٦] .

٤ - الأيديولوجيا واليوتوبيا :

من إسهامات كارل مانهايم البارزة فى علم اجتماع المعرفة تحليله الشيق للايديولوجيا Ideology واليوتوبيا Utopia ، حتى أن البعض يصفون مانهايم

بأنه كان من المفكرين البارزين الذين قدموا ماركس في ثوب جديد من مصطلحات جديدة وانه قدم التعريفات القديمة في لغة مألوفة وعامة . إن القضية الأساسية التي تثيرها هنا معروفة ومألوفة وهي أن الأفكار تعبيرات عن المواقف أو الجماعات التي تشكلها الطبقة ، وان كانت هناك أمور أخرى لاتقل في أهميتها عن الطبقة مثل الجيل والطائفة والجماعة المهنية وغيرها .

ان الأيديولوجية لاتعني في نظر مانهايم ذلك التفكير الكاذب أو العقلاني - فهذا ما أسماه مانهايم بالأيديولوجية الناقصة أو الجزئية Partial Ideology - بمعنى أن يفكر البعض بطريقة صحيحة بينما يفكر البعض الآخر بطريقة ايديولوجية ، مثلما فعل ماركس في تمييزه بين فكره وفكر البورجوازية.ان الأيديولوجية عند مانهايم تعني التفكير الذي يتحدد على نحو وجودي -Existen tially ، أي التفكير من أجل العمل والفعل في موقف ما . وهي أيضا تعني مدى تأثر الفكر بعوامل غير منطقية مثل الجماعة الاجتماعية . ان الفرد يشارك - في نظر مانهايم - في عالم قبلي من أنماط للفكر سابقة على فكره هو . هذه الأنماط الفكرية هي عبارة عن دوافع جمعية لاشعورية . انها تفكير الجماعة . فالأنسان يفكر في حدود توقعات الجماعة . ان صليل المنطق وطنطنة القياس المنطقي مسألة تقتصر على الفلاسفة وحدهم ، أما تفسير الأفكار فمسألة تخص طبيعة العضوية في الجماعات . كما أن هذا التفسير ليس مسألة صواب أو خطأ ، بل هو مسألة منظور . لذلك فان كل الوان التفكير ليست الا منظورات ، فقد يرى الأفراد في نفس الموضوع أشياء جد مختلفة بسبب انتماءاتهم الى جماعات مختلفة . وكما يختلف مفهوم الحرية والزمن مابين المحافظين والتقدميين ، نجد أن لكل من البيروقراطي والارستقراطي والليبرالي والاشتراكي أفكارا مختلفة عن العمليات التاريخية والسياسية . هناك اذن أنماط للفكر مختلفة باختلاف الجماعات التي تؤثر حتى في مقولات الفكر ، وطالما أن الفكر يرتبط على

هذا النحو بالجماعة وبالمرحلة التاريخية ، لذا يخلص مانهايم الى أن كل أشكال التفكير ذات طابع أيديولوجي . ان تصورا مثل هذا يكون صادقا بالنسبة الى الفكر الذى يوجه توجيها عمليا - أى نحو انجازات عملية - ويترتب على ذلك أن الفكر يكون عقيما أو غير ملائم - وبالتالى زائفا - عندما لايكون منسجما مع الحقيقة التاريخية أو غير قابل للتطبيق بالرجوع اليها . غير أن هذا المعيار للتحقق من صحة الفكر يعد معيارا مشكوك فيه لأنه أستند على استنباط لايمكن التجاوز عنه، مفاده «أن نستنتج من تنوع الفكر بين الجماعات على أن كل أشكال التفكير زائفة» . وبالاضافة الى ذلك ، فان تصورا مثل هذا يسيء فهم طبيعة التفكير النظرى الذى يسمو على المجتمع ولاينسب اليه ، وبالتالى يكون صحيحا بذاته ولذاته وفى ذاته . ان البحث النظرى يطور مناهجه الخاصة وصياغاته ومنطقه بما يتلاءم ومشكلات بحثه . كما أن المبادىء الصورية للأستدلال لايمكن أن يتشكك فيها أي انسان ، لأنها تمثل صعيدا أو مجالا لأى ولكل تفكير مهما كان (١٧)

هكذا ، تصور مانهايم الايديولوجية على أنها نسق لأفكار الجماعة يرتبط بالمصلحة ، فاذا بقيت مصالح الجماعة ثابتة دون تغير ، فان فكر الجماعة سيظل هو الآخر يحمل طابعا إستاتيكيا . وقد ترتبط أيديولوجية الجماعة بمصالحها الى الحد الذى لايستطيع فيه أعضاؤها أن يفكروا إلا فيما تريد الجماعة أن يفكروا فيه . إن الايديولوجية المرتبطة بالمصلحة تمنع الأفراد من رؤية المشكلة من جميع جوانبها وتحول دون تحقيق الموضوعية فى هذه الرؤية . إنها تدفع الأفراد وباستمرار الى اتهام وأدانة - وليس مجرد رفض - كل مالا يفهموه أو كل ما يبدو أنه يعارض المصالح الخاصة للجماعة . بعبارة أخرى ، يدفع الأفراد ، عن طريق الدعاية وعن طريق « اللاوعى الجمعى » ، للعمل على نحو أكثر ضيقا وأقصر أمدا . وكثيرا ماتفلح الدعاية المرتبطة بالمصلحة فى تعمية الافراد عن رؤية المصالح الحقيقية والأفضل للكل الأكبر الذى يمثلون جزءا منه ، بل وعن رؤية مصالحهم

الشخصية الحقيقية على المدى الطويل . وفى أغلب الجماعات قد لايتعرف الأفراد ولايدركون الى أى مدى يكون سلوكهم محدودا بمصالحهم ، أو الى أى حد يلون سلوكهم بصبغة المصلحة التى يرون من خلالها كل المواقف الاجتماعية . مثل هذا التصور يعد امتدادا لمناقشة فرنسيس بيكون للأوهام Iobls التى تمثل ادراكات الفرد التى تؤثر وتشكل كل تفكيره بشأن المواقف الجديدة .

يشير مانهايم إلى أهم الأيديولوجيات التى تمارس تأثيرات هائلة على جموع الأفراد وذلك على النحو التالى [١٨] :

١- الأيديولوجية المحافظة البيروقراطية Bureaucratic Conservatism : وهى أيديولوجية تسن وتفرض الأوامر والقواعد فرضا متعسفا .

٢- الايديولوجية المحافظة التاريخية : Historical Conservatism : وهى التى تضع المؤثرات الاجتماعية الضابطة والمسيطرة فى أيدى الطبقة الارستقراطية .

٣- الايديولوجية الليبرالية : Liberal Democracy : التى تؤكد على السياسات العلمية وعلى اجراءات العدالة المخططة بعناية .

٤- ايديولوجية التفكير الاشتراكى - الشيوعى Socialist- Communist ذو الطابع الجدلى والذى يبلغ ذروته فى لاعقلانية عمياء تلجأ الى العنف .

٥- التفكير أو الايديولوجية الفاشستية Facism : وهى التى تستخدم العوامل السيكولوجية وتتطلب استجابات غير مشروطة للأفراد تجاه القوى المسيطرة .

وفى هذا الصدد ، يؤكد مانهايم على أنه فى العصر الحديث لاينبع النشاط الفكرى الحقيقى من القوى الحاكمة ذات العقول المغلقة، بل من الجماعة الاجتماعية التى لاترتبط بأى طبقة اجتماعية و تتجمع وتحشد من طبقات اجتماعية عدة . ويتميز هذا النشاط الفكرى بأنه دينامى فى حالة تدفق ومواجهة ومحاولة مستمرة لحل المشكلات الجديدة بطرق جديدة .

كما يؤكد على تزايد انتشار العمل الجماهيرى فى الوقت الراهن وذلك بسبب ما نالته الجماهير من قسط وافر من التعليم ، ولأن الجماهير أصبحت أكثر يأسا وقنوطا فيما يتعلق بتحسين ظروف حياتهم ، وأقتناعهم المتزايد بأن العمل الجماهيرى هو سلاحهم الوحيد من أجل الحصول أو تحقيق نظام اجتماعى افضل .

وعلى طرف النقيض ، يعتبر التفكير اليوتوبى تفكيرا متنافرا أو غير متلائم مع الموقف الاجتماعى . إنه يبدو فى غير محله لأنه ليس تقليديا ، مثال ذلك تعد فكرة المحبة المسيحية تفكيرا غير ملائم فى مجتمع تغلب عليه روح المنافسة الفتاكة والعمياء . وبعبارة أخرى ، على النقيض من الايديولوجية التى تحاول أن تجعل الأفراد يرضون بحاضرهم ووضعهم الراهن وماضيهم ، تقع اليوتوبيا أو أحلام المستقبل التى تدفع الناس الى أمانى وآمال جديدة تكون فى أغلبها خيالية ، أو قد تدفعهم الى حالة من اليأس وعدم الرضا بما هو قائم . ويميل التفكير اليوتوبى الى أن يظهر أو ينبثق من الأحباط وعدم الرضا ومن الاحتياجات غير المشبعة أو صعبة التحقيق . وبينما تميل الأيديولوجيا الى الظهور من خلال محاولات تحقيق الأمن والأمان ، تظهر اليوتوبيات من خلال الرغبة فى التغيير . وشأنه فى ذلك شأن التفكير الايديولوجى ، تتعدد أشكال التفكير اليوتوبى عند مانهايم على النحو التالى (١٦) :

١- التفكير اليوتوبى الداعى الى عودة المسيح وحكمه على الأرض ألف سنة Orgiastic- Chiliasm . وهو كما حدده برجاردوس فكر يؤمن بالتغير المدمر الذى سوف يحدث فى فترة الألف سنة بعد عودة المسيح . وهو يمثل نسقا مغلقا للفكر .

٢- الفكر اليوتوبى ذو النزعة الهيومانية الليبرالية Liberal - Humanitarian ويتميز بالقبول الايجابى للثقافة والنغمة الاخلاقية للمسائل الانسانية .

٣- الفكر اليوتوبى المحافظ Conservative : وهو الذى يقترح نظاما

جديدا يمكن تحقيقه فى التو واللحظة .

٤- الفكر اليوتوبى الاشتراكى - الشيوعى : وهو الذى يحيل اليوتوبيا الليبرالية الى الشكل الراديكالى ، ومع ذلك يؤمن نفسه ضد العناصر الفوضوية الكامنة فى بنائه .

وينتهى مانهايم - بعد عرضه لأشكال الفكر الايديولوجى واليوتوبى الى القول بأنه إن آجلا أو عاجلا ، سوف يؤثر شكل أو أكثر من أشكال اليوتوبيات السابقة على جماهير الجنس البشرى ، وعلى الايديولوجيات نفسها التى ستمر هى الأخرى - نتيجة لذلك - ببعض التعديلات ، وأن كلا من الفكر الايديولوجى واليوتوبى يلعب دورا فعالا فى صهر وتشكيل أفكار عامة الناس .

وأختصارا لما سبق نقول : ان الايديولوجيا - كما حددها مانهايم عملية من خلالها يصبح فكر الطبقة الحاكمة أكثر ارتباطا بالمصلحة ، وبالدرجة التى لايجعلها تدرك أو تتفهم وجود الحقائق التى قد تتعارض مع دعوتها ومطالبتها للسيطرة . وتنطوى الايديولوجيا على حقيقة أن اللاشعور الجمعى لجماعات معينة قد يعمل فى بعض المواقف على طمس معالم الظروف الحقيقية المحيطة بالمجتمع وحجبها سواء عن أعينها أو عن أعين الآخرين ولذلك تحرص على تثبيت الموقف الراهن ». وعلى النقيض من ذلك ، يعكس الفكر اليوتوبى نضالات الجماعات المقهورة فى بحثها عن تغير الأوضاع القائمة ، ولذلك لايرى فى الموقف الا تلك العناصر التى تميل الى انكاره وابطاله . ويترتب على ذلك أن يكون الفكر اليوتوبى عاجزا عن تقديم تحليل صادق للموقف الراهن ولايدرك الا ماقد يحتوى عليه الموقف الراهن من عناصر سلبية . ومن الأمثلة التى يسوقها مانهايم على الفكر اليوتوبى حركة الاصلاح البروتستانتى التى تؤمن بعودة المسيح ، Chiliasm of Anabaptists ، والمذهب الهيومانى (الانسانى) الليبرالى ، والاشتراكية الشيوعية ، فهى كلها تنهض على أساس مفاهيم وتصورات لم تعد ملائمة للأوضاع الراهنة . وينتهى مانهايم الى القول بأن جماعة المثقفين هم

وحدهم الذين يستطيعون ، لوضعهم المتميز ، أن يوفروا المعرفة الموضوعية من وجهة النظر التاريخية ، وذلك من خلال قدرتهم على تركيب العناصر الصادقة فى المنظورات المختلفة . ان الحقيقة – على حد تعبير مانهايم – تاريخية وشمولية ولذلك لايستطيع الفكر الايديولوجى جنبا الى جنب مع الفكر اليوتوبى أن يدرك هذا الكل التاريخى [٢٠] .

ويقدم مانهايم فى كتابه « الايديولوجيا واليوتوبيا » أيضا تصورا تطوريا للفكر اليوتوبى، بدءا بدعوى عودة المسيح وانتهاءا بالهيومانية الاشتراكية. ثم يشير الى صعوبة تمييز الأسلوب اليوتوبى للفعل عن الأسلوب الايديولوجى موضحا « أن يوتوبيات الطبقات المسيطرة فى الماضى غالبا ما اقترنت بعناصر أيديولوجية ». ولذلك اشتملت رؤية البورجوازية المسيطرة للعالم على نموذج يوتوبى للحرية الانسانية (فى مقابل النموذج الاتحادى الاستاتيكى للمجتمع الاقطاعى)الذى تميز بطابع ايديولوجى لأنه تحقق بالفعل من الناحية التاريخية ، وهذا هو السبب الذى من أجله وصف مانهايم الحرية البورجوازية بأنها « يوتوبيا نسبية » . لقد ظلت قضية مانهايم تحمل طابعا تاريخيا واضحا : حيث يؤكد « أن افكارنا ووجودنا مقومات لعملية تطورية شاملة ، فيها تبدو الأفكار المحافظة والتقدمية على أنها اشتقاقات لها » .

ونتيجة لذلك ، كان التمييز بين الأيديولوجيا واليوتوبيا مسألة مرتدة «ذات أثر رجعى Expost Facto » طالما أنه من الصعب على مر الزمن أن نعرف ما اذا كان من الممكن أن تتحقق الحرية البورجوازية فى المجتمع . والحقيقة ، أن كثيرا من قضايا مانهايم أخذت هذا الطابع « المرتد « Expost Facto » ، كما أن كثيرا من قضايا النظرية السوسيولوجية حول علاقة المعرفة بالمجتمع صيغت فى ضوء « الملاءمة للموقف » ، أو « وفقا لاحتياجات العصر » ، وليس من قبيل المصادفة . ومن هنا ، أصبح معيار الصدق ممثلا فى كفاءة الفكر وملاءمته للواقع الراهن ، وبالتالى كانت نظرته نظرة وظيفية واضحة وليست نظرة تاريخية .

هكذا ، اشتمل علم اجتماع المعرفة عند مانهايم على موقفين نظريين

مختلفين ومتميزين : أولهما نظرية تقابل المعرفة ، وفيها ترتبط أساليب الفكر بجماعات ومواقع اجتماعية محددة ، وثانيهما ذلك التصور التاريخي للصدق والثبات الذى يتعارض مع الفكرة الوظيفية عن « الملاءمة » و « الاحتياجات »[٢٠] .

والحقيقة لقد عبر مانهايم عن توجهه البراجماتي أيضا في تصوره « لليوتوبيا » ، فهو لايعني باليوتوبيا المجتمع الخرافي غير الواقعي على نحو ماذهب اليه بيكون Bacon ومور More وكامبانيلا Campanella . ان الفكر اليوتوبي عنده عبارة عن نمط للفكر لم يتحقق بعد ، ولكن يجب أن يتحقق ، انه يعتمد بالضرورة على قاعدة تاريخية تمهد الطريق الى تطويره ، كما يعتمد على جماعة أو طبقة تعمل على تحقيقه في النظام الاجتماعي العام . ويتضمن التفكير اليوتوبي عند مانهايم موقفا ثوريا . فاليوتوبيات شأنها في ذلك شأن الايديولوجيات تنسب دائما الى الثقافة والى تنظيم الجماعة . ويرتبط مفهوم الجدل مع مفهوم اليوتوبيا ، ذلك أن اليوتوبيا المسيطرة في وقت سابق تصبح اذا ما تحققت مجالا ليوتوبيات أخرى لاحقة تدمرها وتطيح بها وذلك الى مالا نهاية . ولاتتحدد اليوتوبيا أو الأيديولوجيا الناجحة الا بعد أن يكتمل الفعل التاريخي ، عندئذ لن يكون هناك خلاف أو تمايز بينهما . ومن ثم فان الاتجاه الفعلي أو الحقيقي لن يتحقق أبدا مالم يعرف الفرد المغزى أو الهدف النهائي للتاريخ ، ذلك لأن الأفكار التى بها يتحقق الاتجاه سوف تنتظر حتى تقع التغيرات في بناء المجتمع وحتى يتحقق تطور التركيب الكلي الشامل[٢٢] .

عند هذا الحد، فانه عندما تكون الأفكار التى تدور حول الواقع والأفكار التى تعلو على الواقع متعارضة أو يوتوبية ، فان الوضع الثابت والراسخ للحقيقة يبدأ في التفسخ والتلاشي ، أو يصبح تاريخا بالنسبة لحقبة تاريخية أو جماعة اجتماعية ... الخ . ولكي يتخلص مانهايم من هذه الورطة قدم مفهوما غامضا هو « التفكير التركيبي Synthetic » ، ذلك التفكير المتميز والمتفوق الذى تختص به طبقة المثقفين المتحررين اجتماعيا ، والذين اذا

صحت قضية مانهايم يصبحون غير قادرين على التفكير بالمرة . ان هؤلاء المثقفين يكتشفون الحقائق الجزئية (أو الحق المتنوع) ويركبون ما بينها فى نظرية ورؤية جديدة . وطالما أن هذا المفهوم الجديد ليس مجرد ربط أو اضافة من « كسيرات الحقيقة » فان هذا « الحل التركيبى » للمنظورات المختلفة سوف يظل الى حد ما أمرا سريا قاصرا على فئة معينة .

ان مفاهيم الأيديولجيا واليوتوبيا كانت قد استمدت من الصراع السياسى ووجهت نحو مبادىء التوجيه السياسى . وطالما أن مانهايم كان يعنى بمشكلات عملية ، وينظر الى الفكر من هذا المنظور وحده ، فانه سوف يخلط أحكام الواقع بأحكام القيمة ، كما سيخلط بين وظيفة الفكر فى ثقافة ما بمكانته المنطقية . لذلك انشغل مانهايم بمطلب خيالى لتحقيق الموضوعية فى المعرفة ، ذلك المطلب الذى اقتصرت المطالبة به على العلوم الاجتماعية لأنها تتعامل مع موضوع مشبع ومحمل بالقيمة ، بالدرجة التى تفسد مبادئها ومنظوراتها العلمية . ان القضية التى تأخذ شكلا علميا يمكن أن تكون غير ثابتة وغير صادقة فقط اذا أمكن الكشف عن تناقض عناصرها أو أنها تمثل تعارضا مع الواقع . وفى الوقت الذى لايمكن أن ننكر فيه أن الاهتمام بأصل الفكرة أو حتى وضعها داخل سياق أوسع واخضاعها لمنظورات مختلفة قد يكون أمرا مجديا لفهمها ، الا أن التشكك فى ثباتها وصدقها وصحتها أو حتى القول بأنها تتضمن صدقا نسبيا ، أمر يشبه الاستنتاج غير المتفق مع المقدمات ، أى فيه مغالطة شديدة وفادحة [٢٣] .

ان علم اجتماع المعرفة كوسيلة أو اجراء للبحث مسألة مختلفة تماما . لقد كان مانهايم واعيا ومدركا بهذا التمييز والاختلاف بين التصور التقييمى وغير التقييمى للأيديولوجية . ان علم اجتماع المعرفة يجب أن يعنى أساسا بالتصور غير التقييمى ، باعتباره معالجة بحثية تثير عددا من التساؤلات حول متى واين تعبر البناءات الاجتماعية عن نفسها فى بناء الأحكام العلمية والمعرفية ، وبأى معنى تحدد هذه البناءات الاجتماعية

تحديدا ملموسا ومشخصا لهذه الأحكام العلمية . لقد اقترح مانهايم عدة أساليب ومعايير لعلم اجتماع المعرفة . كما حدد بعض الخطوات الهامة فى هذا الصدد هى [٢٤] :

١- أن نعزى الفكرة الى وعى أو فهم weltanschauung مغلق نسبيا ، وأن نشيد نماذج لأساليب الفكر وأشكاله .

٢- أن نحدد المدى أو الدرجة التى يبلغها الأفراد بالفعل فى تفكيرهم وأفعالهم على طول هذه النماذج المشيدة .

٣- أن نستنبط أو نشتق أنساق الفكر من الجماعات أو الشرائح التى تعبر عنها .

٤- أن نبحث هذه الجماعات بالرجوع الى الهيكل السوسيوثقافى الكلى ، وأن نحدد السمات المميزة للقضية أو الحكم ونرجعها الى حقبة أو مرحلة معينة أو لموقف بعينه . وفى هذا الصدد ، طور مانهايم هذا المعيار التالى :

« تحليل المفاهيم المستخدمة ، وتحديد المفاهيم المضادة ، وتحديد المفاهيم الغائبة ، وبناء الأداة التصنيفية ، وتحديد النماذج الفكرية المسيطرة ، ثم تحديد الأنطولوجيا المتصورة على نحو مسبق » . وحرى بنا أن نشير الى أن مانهايم قام بتطبيق أفكاره هذه على ما أجراه من بحوث فى هذا المجال .

٥ – علم اجتماع المثقفين : حل لمشكلة النسبية التاريخية :

فى كتابه «التاريخ والوعى الطبقى History and Class Consciousness» اقترح لوكاتش حلا تاريخيا راديكاليا لمشكلة النسبية التاريخية هو أن أقصى حالات الصدق والحقيقة توجد لدى الطبقة البروليتارية ذات المزايا الوجودية والتى جسدت رؤيتها العالمية للماركسية مبدأ « الشمول » والمعنى التاريخى . وشأنه فى ذلك شأن لوكاتش ، ذهب مانهايم الى أن هناك بعض المواقع الاجتماعية التى تمكن الجماعة الاجتماعية من فهم الحقيقة التاريخية بمستوى من العمق أكبر من فهم أى جماعة أخرى ، لذلك

لاتتساوى كل المنظورات فيما تكشف عنه من صدق . ومع ذلك ، رفض مانهايم أن يرد الحقيقة الى الطبقة كما فعل لوكاتش ، وذهب الى أن مهمة تركيب المنظورات المختلفة تلقى على عاتق شريحة اجتماعية متميزة هى فئة قادة الفكر الاحرار Free- Floating intelligentsia ، تلك الجماعة التى لاتتقيد بمصالح اجتماعية بعينها ، ومن ثم يتحقق لها الاستقلال الفكرى . وبهذه الطريقة ، يمكن لنظرية ماركس فى الأيديولوجية أن تتطور داخل اطار علم اجتماع المعرفة فقط من خلال نشاطات وأفعال هؤلاء المفكرين المستقلين الذين يشغلون موقعا اجتماعيا خارج النظم والمؤسسات الرئيسية فى المجتمع الرأسمالى ، وفى هذا الصدد يذكر مانهايم [٢٥] :

- « ومن الأمور التى تبدو على أنها متأصلة فى صميم العملية التاريخية ذاتها ، أن الحدود التى تعمل على تحديد وتضييق وجهة نظر ما تميل الىأن تسير فى الطريق الصحيح من خلال تصادمها بوجهة نظر أخرى مضادة . ولذلك تتمثل مهمة دراسة الايديولوجية فى فهم مدى ضيق كل من وجهات النظر الفردية ، والى أى حد تتفاعل هذه المواقف والاتجاهات المتمايزة فى العملية الاجتماعية الكلية » .

أن المثقفين وحدهم هم الذين بامكانهم تحقيق المنظور الشمولى . بطبيعة الحال يتضمن هذا السؤال الأخير الكثير من القضايا التى يعنى بها علم النفس الاجتماعى والذى لم يستطع مانهايم أن يطورها على نحو منظم ومحدد .

٣- مانهايم ومشكلة نسبية المعرفة :

مثلت مشكلة النسبية فى الكتابات المبكرة لمانهايم المشكلة الرئيسية لعلم اجتماع المعرفة ، لأنها هى التى تضع فى تصوره حدود علم اجتماع المعرفة ذاته .وكان الحل الذى تصوره مانهايم فى كتابه « الايديولوجيا واليوتوبيا » هو التمييز بين النسبية (بمعنى أن تنسب كل الأفكار الى موقف ما) وبين الارتباطية أو العلاقية Relationism (بمعنى أن الافكار ، وان ارتبطت

وفى كتابه « الايديولوجيا واليوتوبيا » ، تبنى مانهايم مفـهوم ألفرد فيبر A. weber الذى وصف به المثقفين «كشريحة لاطبقية نسبيا » ، ثم يضيف اليه وصفه لهم بأنهم على درجة عالية من التمايز ، ولكنهم يتوحدون برباط التعليم . وفى هذا الصدد ميز مانهايم بين « المثقفين المتحررين اجتماعيا » كالكهنة والمهندسون والكتاب والأكاديميـون ، وبين « المثقفين المقيدين اجتماعيا » وذلك فى محاولة منه لأن يميز المثقفين القادرين على القيام بنشاطات معرفية مستقلة عن غيرهم من المفكرين الذين يرتبط دورهم مباشرة بالمصلحة ولذلك يكون دورهم ذا طابع أيديولوجى .

ويعتبر تطور المثقفين المحدثين فى نظر مانهايم نتاجا لعملية التحول الديمقراطى التى اتسع نطاقها فشمل المهن الفنية العليا والتعليم والاتصال والمؤسسات الثقافية فى المجتمع الصناعى . والتى حررت المفكر من عبوديته أو اعتماده الكامل على نظم الدولة ومؤسساتها . لذلك يمثل المثقفون المحدثون شريحة مفتوحة تتميز ، بطابعها الديمقراطى الشاك . زد على ذلك أن وضعها الاجتماعى الهامشى يجعلها أكثر حساسية لما أصيب به المجتمع الحديث من انقسامية وتفتتية على المستوى السياسى والثقافى ، وهنا يذكر مانهايم :

« ان المثقفين الأحرار هم فلاسفة الدعوة ومناصروها ، لايربطهم وضعهم الاجتماعى بأى موقف أو سبب محدد ، ولكنهم يتمتعون بحس عال ورفيع لكل المسائل والتيارات الاجتماعية والسياسية » .

ويسوق مانهايم العديد من الأمثلة التى تشير الى هذه الشريحة الاجتماعية فيذكر فلسفة التنوير والحركة الرومانسية كتيارات فكرية طورها المثقفون الذين قاموا بدور المتحدثين باسم الجماعات الاجتماعية المعينة . انهم – أى المثقفون – هم الذين يقدمون الصياغات النظرية عن المصالح المادية للطبقات والجماعات الاجتماعية ، وهم اذ يفعلون ذلك يصبحون حلفاء لهذه الطبقات والجماعات الاجتماعية ، وهم اذ يفعلون ذلك يصبحون حلفاء لهذه الطبقات والجماعات دون أن ينتموا اليها . ولذلك وصف مانهايم

فلسفة كانط النقدية « بأنها تعبير عن الطبيعة الداخلية للثورة الفرنسية ، لا لأى كانط كان قد ترحد بأهدافها السياسية ، بل لأن فكره كان يسير فى نفس الخط الذى كانت تسير عليه القوة الدنيوية الدافعة للثوار الفرنسيين » (٢٦) .

ولقد مالت كتابات مانهايم السوسيولوجية الى تأكيد الدور السلبى للمفكر فى تشكيل أسلوب الفكر . وفى بعض الأحيان كانت كتاباته تقترب من الماركسية الشائعة وبخاصة فى النظرة الى المثقفين على أنهم مجرد تعبير عن الفكر الذى يتلاءم مع جماعة أو طبقة اجتماعية معينة ، ظهر ذلك واضحا بصفة خاصة فى احدى دراساته الكبرى « الفكر المحافظ " Conservative thought " (١٩٢٥)م . فيها ميز مانهايم الفكر المحافظ عن الفكر التقليدى Traditional فى ضوء ما للفكر المحافظ من بناء انعكاسى Reflective ، وذهب الى أنه ابان صحوة الثورة الفرنسية ، وظهور المجتمعات المفتوحة والمرنة اجتماعيا ، وانهيار النظرة الاستاتيكية للعالم والتى كانت سائدة فى مجتمعات ما قبل التصنيع ، ومع ظهور الفلسفات الدنيوية والعلمانية الجديدة ، ظهر الفكر المحافظ كأسلوب واع بذاته لمعارضة كل من الرأسمالية الفردية والفلسفة الجمعية للاشتراكية حديثة النشأة آنذاك . ويؤكد الفكر المحافظ بصفة خاصة على الطابع العضوى للمجتمع وعلى أهمية الأسرة والاتحادات فى مواجهة الفلسفة الفردية لفلسفات العقد الاجتماعى بتأكيدها هى الأخرى على الحقوق المكتسبة للفرد وعلى قيم السيادة والسلطة الشعبية . ان الحياة الانسانية فى الفكر المحافظ تتميز باللاعقلانية ولذلك ينظر الى التطور التاريخى على أنه عملية عضوية وليست عملية ميكانيكية . وبهذه الطريقة اضفى الفكر المحافظ شرعية واضحة على معارضة كل من الرأسمالية الصناعية والفلسفات الفردية والليبرالية والاشتراكية .

لم يستطع المجتمع الصناعى الحديث فى البدايات الأولى من القرن التاسع عشر أن يجد مشروعيته فى دعاوى الفلسفات والقيم التقليدية فى ذاتها .

لذلك لم يستطع المثقفون المتحررون أن يكشفوا عن مصالحه الخاصة وأن يضمنوا له وضعا اجتماعيا مستقلا ، ومن ثم توحدوا مع الفكر المحافظ فى معارضته لقيم وفلسفات التنوير (ركز تحليل مانهايم هنا على المانيا بما كان لها من قاعدة صناعية ضعيفة ونسق سياسى منقسم) . ولأن جماعة المثقفين لايرتبطون بمصالح مادية خاصة ، لم يكن لهم ايديولوجية محددة ، ولكنهم ظلوا على درجة عالية من الحساسية للتيارات السياسية والاجتماعية القائمة . وفى هذا الصدد يقول مانهايم « انهم لايعرفون شيئا بذاتهم ، ولكن دعهم يرتبطون ويوحدون أنفسهم بمصالح شخص أو جماعة ما ، عندئذ سيعرفون الكثير مما هو أفضل مما يعرفه أولئك الذين تحددت مصالحهم من خلال طبيعة الاشياء وبحكم ظروفهم الاجتماعية [٢٧] » .

غير أنه فى كتاباته الأخيرة ، تصور مانهايم المثقفين على أنهم أكثر من أداة سلبية فى أيدى طبقة خاصة . ففى كتاب « الأيديولوجيا واليوتوبيا » حدد مانهايم للمثقفين مهمة توضيح مقولة « الشمول » من خلال تركيب المنظورات المختلفة ، دون أرتباط منهم بمصالح الطبقة ، على نحو ما أشار اليه لوكاتش بالنسبة للفكر البروليتارى والبورجوازى مثلا . وفى مقالة أخرى لاحقة كتبها مانهايم عن « جماعة المثقفين intelligentsia » فى فترة الثلاثينات ولم تنشر الا بعد وفاته ، استبدل التأكيد على «الشمول» . بتأكيد مماثل على « التعاطف Empathy » .فكشريحة مفتوحة نسبيا يشارك المثقفون فى التجربة التاريخية من عدة منظورات مختلفة،وذلك لأن الحقيقة ليست أحادية المركز،بل لها محاور متعددة كنتاج للحراك الاجتماعى وتعقد المجتمع الحديث . ومن ثم ، يتعاطف المثقفون مع وجهات النظر الأخرى ليدخلوا فى حوار نقدى مطوربين مرقفا شكليا مثمرا . وباختصار ، يرى مانهايم أن الانفتاح البنائى والمعرفى لشريحة المثقفين هو ما يضفى على الايديولوجيات المتصارعة معنى ما يتميز به العصر الحديث .

٦- التغير الاجتماعى والتخطيط :

يعنى علم اجتماع المعرفة- على حد تعبير مانهايم - بالطرق أو الوسائل التى تؤدى الى تغيير النتاجات العقلية والفكرية التى تعمل كقيم اجتماعية . ذلك لأنه بالقدر الذى تتأثر فيه القيم بالعوامل الاجتماعية ، بقدر ما تتغير هذه القوى الذاتية بتغير العلاقات الاجتماعية ، أى بالاصلاح الاجتماعى.إن اعادة التشييد الاجتماعى عن طريق تغير الظروف الاجتماعية وتنظيم المؤسسات والنظم الاقتصادية وباستخدام الوسائل التى تؤثر في الظروف الخارجية، لايمنع من استخدام الطرق والوسائل التى من شأنها أن تغير « روح الانسان » "Spirit of Man"على نحو مباشر.من هنا كان على علم اجتماع المعرفة - فى نظر مانهايم - أن يعنى بالأنساق الخارجية التى تحدث التغير الاجتماعى المطلوب . وهو فى هذا الصدد ، لايدعم الشكل السلطوى للمجتمع ، ولا الشكل الحر Laissez- Faire ، بل يدعم النموذج أو الشكل الديموقراطى [٢٨] .

يرتبط الأخذ بنموذج المجتمع الديموقراطى بتبنى « نظرية للقوة » تهدف الى تحقيق الطرق والوسائل التى تعمل على توزيع القوة وضبطها الى أقصى درجة ممكنة من الأمن والكفاءة والحرية . لذلك تنفرد الديموقراطية بسوء استخدام القوة ، لتؤكد على القوة الوظيفية لا على القوة التعسفية . وتواجه الديموقراطية مشكلة هامة هى ما تمارسه جماعات الضغط من قوة غاشمة على الأفراد . ومن هنا كان لزاما على علم اجتماع المعرفة - على حد تعبير مانهايم - أن يعنى عناية خاصة بجماعات الضغط وكيفية تأثيرها فى عقول الأفراد فى المجتمع . ذلك لأن ممارسة الضغوط ، أو الضغوط الضارة تعد طريقة غير ديموقراطية لتحقيق التغير الاجتماعى أو للأبقاء على الثبات الاجتماعى . إن النفوذ الاجتماعى الذى يمارس عن طريق العنف أو الثورة أو الحروب يعمل بطريقة مضادة للطريقة الديموقراطية للحياة ، والتى من شأنها أن توجد الأنماط المنظمة للتفاعل الاجتماعى الناجمة عن إرادة وقرار حر .

لذلك ، ولكى يمارس المجتمع تأثيرات ايجابية إنشائية على اعضائه ، يجب أن يكون هناك تخطيط اجتماعى ، أى تخطيط من أجل الحرية الخاضعة لضبط وسيطرة ديموقراطية . غير أن هذا التخطيط المنشود ليس تخطيطا لايجاد مجتمع لاطبقى ، بل مجتمع تتلاشى فيه تطرفات وتناقضات الفوارق الطبقية . أو هو تخطيط لأنماط ثقافية جديدة دون نبذ للعناصر التراثية ذات القيمة . أى تخطيط للتحول التدريجى للمجتمع من أجل تشجيع نمو الشخصية ، وتخطيط من أجل التنسيق وليس من أجل فرص نظام صارم ، أى أنه تخطيط للأختيارات الحرة . من هنا ، فاذا كان علم اجتماع المعرفة يؤكد بصفة تقليدية على ما للبيئة من تأثير واضح على تفكير الانسان ، إلا أنه من المتعين عليه - فى نظر مانهايم - أن يعترف بأن هذا التأثير الذى كان يمثل موضوعه الأساس لايشكل الا نصف الحقيقة أو نصف الصورة الكلية ، وأن النصف الآخر والمكمل هو الاعتراف بما للتفكير الانسانى من تأثير على البيئة أيضا .

وعلم اجتماع المعرفة - كما تصوره مانهايم - وهو يعنى بالتخطيط الاجتماعى على النحو السابق ، يفرد للدين مكانة مرموقة وبارزة فى هذا المجال . اذ يستطيع الدين أن يلعب دورا بارزا فى إحداث وتحقيق التكامل الانسانى المنشود . من هنا نجد مانهايم يعزى للدين - فى تحرره من السلطوية والاستبدادية والشعوذة والخرافات - مهمة تحقيق التكامل النهائى والمطلق لكل النشاطات الانسانية ، فالى جانب ما يقوم به الدين من دور فى توجيه السلوكيات والاخلاقيات ، نجد الوظيفة التكاملية للألهام الروحى والايديولوجى التى يضطلع بها الدين بصفة أساسية . هذا بالاضافة الى أن الدين قد يلبى تلك الرغبة الملحة عند الانسان لايجاد وحدة جوهرية أكبر ترتبط بكل نشاطاته المبعثرة وتوجدها فى هدف عام ومشترك ، بدلا من احتكاكاته اليومية الدنيوية المفروضة عليه . أو بعبارة أخرى ، يشبع الدين حاجة الانسان الدفينة والملحة التى لايمكن أشباعها من خلال الانغماس الكلى أو العيش على المستوى البراجماتى أو النشاط اليومى [٢٩] .

ويستطرد مانهايم مؤكدا على أنه اذا كان على الدين أن ينجز هذه الوظائف الأساسية فى هذا العصر الذى يمثل عصرالتحول والانتقال ، فانه يتوجب على قادته مسايرة الحاجات التى يفرضها النظام الاجتماعى المتغير ومواكبة آخر التطورات التى تحققت فى مجال علم النفس وعلم الاجتماع . إن للدين - فى نظر مانهايم - دورا حيويا فى المساعدة على الاحتفاظ بالشخصية فى حالة توازن مستمر . إنه - أى الدين - يستطيع أن يبقى على وحدة الشخصية وتكاملها فى بيئة قد تسلم مؤثراتها الى ايجاد شخصية مشوشة مضطربة غير منظمة لامعنى لها ، أى شخصية منفصمة ممزقة .

وفى كتابه المعنون ب « تشخيص عصرنا Diagnosis of our times, 1944 أشار مانهايم الى أن المؤثرات الفاشستية على الفكر الانسانى تحاول أن تنتج أو تحقق « انسجاما خارجيا » عن طريق الاكراه ، كما تحاول أن تغير الأفكار بأقصى درجة ممكنة من استخدام القوة الخارجية . وكثيرا ما يلجأ الديكتاتوريون الى استخدام « التصفية الجسدية » أو الأزاحة كوسيلة للتأثير على فكر أتباعهم . ولكن هذه التصفيات ليست سوى قوى لا عقلانية ، لأنهم فى العادة يتخلصون من الاشخاص الذين يتابعون أفكارا جديدة أو الذين لهم من النشاط والقوة ما يمكنهم من تحقيق الاصلاحات المنشودة [٣٠] .

يتخذ التخطيط - فى رأى مانهايم - أشكالا عدة فى مجال التأثيرات الاجتماعية . فهناك التخطيط السيء والتخطيط السليم ، وهناك التخطيط الذى يقوم على المصالح الخاصة التى تعمل ضد الصالح العام أو تقوم على المصالح العامة التى تعمل لأجل رفاهية وخير الجميع . وهناك أيضا التخطيط الذى يقود الى الديكتاتورية المستبدة . لكن التخطيط الأمثل هو الذى يشتمل على خير وصالح المجتمع الانسانى ككل . وهنا يكون الوعى والمعرفة Weltanschuung مقوما أساسيا وجوهريا لمثل هذا النوع من التخطيط . وبالاضافة الى ذلك ، فان التخطيط الأمثل هو الذى

تـشارك الغالبية العظمى من الأفراد في تحديد أهدافه وتنفيذ اجراءاته . ان التخطيط الاجتماعي يمكن أن يمارس تأثيرا ايجابيا وبناء من الناحية الاجتماعية، عندما يستند الى الميول والاتجاهات المبدعة والخلاقة في المجتمع ، وعندما يستطيع أن يستميل ويوجه القوى البشرية دون إكراه أو ضغط أو اجبار، وعندما يكون هدفه النهائي تحقيق التحول الديموقراطي للمجتمع »[٣١] .

ولعل من أهم الاسئلة التي تثار بصدد التخطيط الاجتماعي ، تلك التي تدور حول ما اذا كان التخطيط يعمل على « التحول الجماهيري للسلوك الخارجي » ، أو يعمل على تحول وتغيير الأفراد أنفسهم ؟ يتميز الأسلوب الأخير- في نظر مانهايم-بكونه أكثر بطؤا في تحقيقه ، فهو يبدأ بالأفراد ، ثم يستخدم المناهج التطورية النشوئية للتعليم ، ولكنه يزداد بطؤا في هذا العصر الذري . أما الأسلوب الأول فلا يغير إلا السلوك الخارجي أو الموجه نحو الخارج دون أي تغيير حقيقي في الأفراد أنفسهم ، إنه في أغلب أحواله يؤدي الى صيحات العبوس والاستياء ومناشدة العواطف أو العنف .. الخ . وبوجه عام يوفر علم اجتماع المعرفة دعما أكبر لاستخدام الوسائل غير المباشرة أكثر من استخدامه لاجراءات الأوامر والنواهي المباشرة . وتؤثر هذه الطرق غير المباشرة في الفكر الانساني عن طريق جماعات الحوار والنقاش، ومن خلال استخدام اجراءات تستند الى الاعتماد المتبادل بين الجماعات ، ومن خلال تغيير طبيعة المواقف الاجتماعية . وقد يكون لها من التأثير المباشر ما يدفع بحرية الارادة الفردية لخطوات أوسع ، كما أن من شأنها أن تمتد بالحريات الأربع لتشمل الجنس البشري كله ، بمعنى أن يكون للكل التحرر من الرغبة ومن الخوف وحرية التعبير وحرية الدين أو العقيدة ، وحريات أخرى عديدة .

لقد حدد دانيال روبنسون D. Robinson لعلم اجتماع المعرفة إشكاليته الأساسية في هذا المجال : طرح روبنسون تساؤلا هاما يدور حول من الذي يخطط لوجود المخططين المتفوقين البارزين ؟ اذا أجاب الفرد عن هذا

السؤال بالأجابة (لا أحد) ، عندئذ يكون قد أنكر التأثيرات التى تعرضوا لها من قبل ، أى العملية التاريخية أو القوى الاجتماعية . فاذا ما أجاب بأن « الجماعات الراهنة تؤثر فى التخطيط الأمثل ، عندئذ يخضع مستسلما للنظرية البيئوية . إن الاجابة الصحيحة على سؤال روبسون تشتمل فى نظره على كل من القوى البيئية والابداع أو الخلق الفطرى . لقد حدد ماكلينان McClenhan التخطيط الاجتماعى بأنه « التخطيط الذى يؤثر فى نشاطات وتنظيمات الجماعات الاجتماعية وأفعال الكائنات الانسانية فى علاقتها بعضها ببعض، الأمر الذى يوجد « القالب » اللازم لتشكيل الشخصية (٣٢) .

يقدم مانهايم كلمته الأخيرة فى هذا الصدد، فقد أفصح عن اقتناعه بأنه « عندما لايكون هناك توافق طوعى متبادل بين الجماعات بعضها وبعض وبين الأفراد بعضهم وبعض ، يصبح التخطيط الاجتماعى ضرورة لا مفر منها » .لقد أعتقد مانهايم أنه عندما تترك القوى الاجتماعية وشأنها ، فأنها يمكن أن تنتج نتائج متطرفة للغاية وغير مرغوب فيها ، بل لايمكن تحملها . إن من وظائف التخطيط الاجتماعى هى إحباط كل ما يحدث دائما فى المجتمعات غير المخططة .لقد عارض مانهايم التخطيط القائم على فلسفة الاتجاه الشمولى الاستبدادى، سواء فى شكله الشيوعى أو الفاشستى ، لأن كلا النمطين يطيح بالحرية الانسانية ويدمرها . لم يفكر مانهايم فى تطوير برنامج عمل لنظام اجتماعى جديد ، أو فى اعادة تشكيل المجتمع ، ولكنه فكر جيدا فى تشجيع حرية الفرد كمعيار لتمحيص التخطيط الاجتماعى الذى يمكن قبوله .

ونستطيع أن نقول أن مانهايم لعب دورا أساسيا فى تطوير علم اجتماع المعرفة، ففى الوقت الذى أكد فيه على دور المؤثرات الاجتماعية فى التفكير الشخصى للفرد ، كان يهدف الى توضيح هذا الدور ، مع وعيه طوال الوقت بأن للحرية الشخصية دورا فى التأثير على التفكير الانسانى لايقل أهمية عن دور المؤثرات الاجتماعية

إن علم اجتماع المعرفة سوف يقدم أساسا هاما من أسس إعادة التركيب

الاجتماعى . فهو يعد بمثابة جانب من جوانب الاطار الذى من خلاله نتابع التخطيط الاجتماعى . كما أن الوعى الذى يعنى به يقدم هو الآخر إطارا مرجعيا ملائما لتنفيذ السياسات العالمية التى تعمل على إرساء دعائم السلام والعلاقات السلمية بين الشعوب وترسيخ دعائم الحرية الشخصية الموجهة توجيها حسنا داخل هذه الشعوب .

٦- سوسيولوجيا المعرفة العلمية :

يستند علم اجتماع المعرفة عند مانهايم على مجموعة من الأفكار التى أستقاها مباشرة من الماركسية : مثال ذلك ايمانه القاطع بأهمية المصالح الاجتماعية والتجمعات الطبقية والطابع الايديولوجى للفكر الاجتماعى ، بل نراه يحاول أن يمتد بالفكرة الماركسية عن « الأساس الوجودى » تشتمل الأجيال والطوائف والجماعات المهنية . وبالاضافة الى ذلك ، نجده يدعم « مفهوم الأيديولوجيا Ideology بمفهوم « اليوتوبيا Utopia »، كما حاول أن يقدم العديد من الشواهد المؤكدة لعلاقة الفكر بالعوامل الاجتماعية ، وذلك من خلال دراسات أمبيريقية عدة . ومع ذلك ، ارتبط التيار الماركسى فى أعماله بعناصر أخرى استمدها مباشرة من التراث الاكاديمى الألمانى فى فكر الاتجاه الكانطى الحديث [٣٣] .

ولعل من أهم الأفكار التى تبناها من هذا التراث ، تلك الفكرة القائلة بالتمييز الراديكالى بين مناهج العلوم الطبيعية ومفاهيمها وتصوراتها من جانب ، ومناهج العلوم الاجتماعية ومفاهيمها وتصوراتها من جانب آخر ، وسنحاول فيما يلى أن نعرض لبعض الأفكار التى أكدها مانهايم فى هذا الصدد :

يقرر مانهايم منذ البداية أن ظواهر العالم المادى وما بينها من علاقات وروابط يجب أن ينظر اليها على أنها أمور ثابتة لاتتغير . لذلك نراه يشير الى العالم الطبيعى والى المفاهيم والتصورات الملائمة لدراسته على أنها « ثابتة لا زمن لها Timeless & Static ومن ثم ذهب الى أن المعرفة الصادقة والمؤكدة

بمثل هذه الظواهر يمكن تحصيلها عن طريق الملاحظة المجردة والمحايدة الى جانب القياس الموضوعى الدقيق [٣٤] . ولأن العلاقات والروابط الأمبيريقية فى العالم الطبيعى علاقات عامة لاتتغير ، لذا فان معايير الصدق والحقيقة التى تحكم الدعاوى المعرفية هى الأخرى ثابتة وواحدة . ويترتب على ذلك كله أن يتخذ نمو العلم الطبيعى فى نظر مانهايم خطا مستقيما نسبيا كلما أمكن تجنب الأخطاء وتأكدت الحقائق . أو باختصار تتطور المعرفة العلمية من خلال التراكم التدريجى للنتائج الثابتة والدائمة المرتبطة بالعالم الطبيعى الثابت .

وعلى العكس من ذلك ، فان النتاجات الثقافية أمور لايمكن بحثها أو تمحيصها بمناهج الملاحظة المجردة والموضوعية ، أو عن طريق تبنى مفاهيم وتصورات استاتيكية ثابتة . ذلك أن تصنيف الظواهر الثقافية وفهمها على نحو صحيح مسألة تستوجب التعرف على تفسير معانيها لدى المشاركين فيها ، فى الوقت الذى يصعب فيه ملاحظة هذه المعانى بنفس الطريقة التى تلاحظ بها موضوعات العالم الخارجى . ان لكل حقبة تاريخية ولكل جماعة اجتماعية قيمها ومعانيها الخاصة والمتميزة ، كما أن من يقوم بتحليل هذه القيم والمعانى ينطلق هو أيضا من اطاره الخاص الذى يتحدد على نحو ثقافى . ومن ثم فإن أى نتاج للثقافة الانسانية يصعب تحليله بكفاءة من منظور « اللازمان » . ان مهمة تفسير المعانى مسألة ديناميكية فى أساسها ، يتعين على من يقوم بها أن يتعامل مع الملامح الفريدة والمتميزة لكل حقبة ثقافية ، كما يجب أن تعالج هذه المعانى بشكل جديد ومتجدد من قبل ممثلى كل مرحلة تاريخية لاحقة، هذا بالاضافة الى أنه من الصعب التوصل الى ما يمكن أن نعتبره ملاحظة ,وحدة ومجردة للنتاجات الثقافية ، فمعانى هذه النتاجات أمور يجب أن تكتسب فقط من خلال الأنغماس الشامل والفهم الوجدانى المتعاطف [٣٥] .

وانطلاقا من هذا التمييز الذى أقامه بين العلوم المتخصصة من ناحية ، وبين النظم المعرفية الثقافية المغايرة من ناحية أخرى ، عالج مانهايم وباستمرار

العلوم الطبيعية المتقدمة بأعتبارها حالة خاصة من منظور علم اجتماع المعرفة حيث يقول : « هل للعوامل الوجودية فى العمليات الاجتماعية مجرد أهمية هامشية .. أم أنها تتغلغل فتشكل المنظورات الخاصة بتأكيدات واقعية أو مشخصة ؟ .. أن الأصول التاريخية والاجتماعية لأى فكرة لاتجعلها صادقة صدقا مطلقا ، طالما أن الظروف الزمانية والمكانية والاجتماعية لنشأتها لم تؤثر فى شكلها ومضمونها . فاذا كان الأمر كذلك ، فان أى حقبة فى تاريخ المعرفة الانسانية سوف تتمايز عن حقبة أخرى غيرها فقط على أساس أن هناك فى الحقبة الأولى المبكرة أمور لاتزال غير معروفة ، أو أن هناك أخطاء بعينها لاتزال موجودة يمكن تصحيحها من خلال معرفة لاحقة فى الحقبة التالية ... ان هذه العلاقة البسيطة تتناسب الى حد كبير مع العلوم المضبوطة أيضا »[٣٦] .

فى ضوء هذا النوع من القضايا ، ومن منظور أهمية الفكر المانهايمى فى التمييز بين العلوم الطبيعية وبين الفكر السوسيو تاريخى ، نظر الكثير من الشراح الى مانهايم على أنه أكثر اتساقا ووضوحا فى معالجة المعرفة العلمية كما لو كانت تقع خارج نطاق التحليل السوسيولوجى[٣٧] . غير أننا اذا قرأنا كتاب مانهايم من جديد وبعناية أكثر ، سنلاحظ على الفور أنه كان - فى بعض الأحيان - يبدو أكثر تذبذبا وتناقضا فى هذه النقطة بالذات . فهو على سبيل المثال يعقب على النص السابق مباشرة بقولة « .... هذا على الرغم من أن فكرة ثبات البنية الهيكلية للعلوم المضبوطة والدقيقة قد أصبحت اليوم أقل ثباتا وتأكيدا اذا قورنت بمنطق العلوم الطبيعية الكلاسيكية » . هنا يبدو مانهايم وكأنه يتساءل أو يتشكك فى تمييزه للمعرفة العلمية بأنها ثابتة لاتتأثر أو تتغير خلال الزمن ، بل لقد بدأ تشككه هذا أكثر وضوحا عندما عالج بعض القضايا المعرفية الأبستمولوجية وعندما طرح فى النهاية حلا أبستمولوجيا للمشكلة .

وشأنه فى ذلك شأن دور كايم ، كانت مشكلة « النسبية Relativity » أهم مشكلة ابستمولوجية واجهت مانهايم . اذ يؤكد علم اجتماع المعرفة

على أن كل أشكال الفكر الاجتماعي وكل أشكال الفكر التي تقع خارج نطاق العلوم الدقيقة والمضبوطة أمور نسبية تتأثر بالوضع أو السياق الاجتماعي الخاص ، وتعالج بالتالي من منظور خاص ، كما تصاغ وفقا لمصالح واهتمامات اجتماعية خاصة . ومن ثم ، يبدو في نهاية الأمر أنه ليس هناك معيار يطبق بطريقة عامة للحكم على مدى ثبات وصدق أي تأكيد خاص في هذا الصدد . غير أن علم اجتماع المعرفة هو نفسه جزء من هذا المجال الفكري ، ومن ثم يبدو أن ليس هناك وسيلة محددة لتأكيد صدق وثبات ما يقدمه من دعاوى ، بما في ذلك دعواه الأساسية القائلة بأن كل معرفة اجتماعية تتحدد تحديدا وجوديا . وبالطبع ، كان بود مانهايم أن يرفض هذه النتيجة ، بل لقد حاول بالفعل أن يوضح كيف أن قضايا العلوم الثقافية - رغم اختلافها في النوع عن قضايا العلوم الدقيقة - ستظل قادرة على أن تقدم وتنمي المعرفة الحقيقية . ومن أجل تدعيم هذه الفكرة ، اضطر مانهايم أحيانا - وليس دائما - أن يعكس تصوراته وأفتراضاته الأبستمولوجية حول العلوم الطبيعية رأسا على عقب .

لم يتخل مانهايم تماما عن فكرة معالجة العلم كموضوع للبحث والتحليل السوسيولوجي ، بل نراه في صفحات عديدة من كتابه « الايديولوجيا واليوتوبيا » يشرح ويفسر ظهور العلم بمحاذاة الخطوط الفكرية الماركسية . حيث يقرر أن مناهج البحث التي تبنتها العلوم المتقدمة كانت نتاجا لوعي وفهم البورجوازيين الأول Weltanschauung . لقد تبنت هذه الطبقة نظرة الى العالم - عرفها مانهايم بالنظرة الكوزموبوليتانية الديموقراطية - كانت تنكر قيمة أي معرفة شخصية أو كيفية ، انطلاقا من أن الصياغات والمعادلات الثابتة والصادقة على نحو عالمي هي وحدها التي تسمح بتحصيل المعرفة الأصلية . وفي هذا الصدد يقول مانهايم[٣٨] :

« وبالمثل ، فان أي نوع من المعرفة تحصله أو تكتسبه جماعات اجتماعية وتاريخية معينة،يعد من المعارف التي لايوثق بها . ان النوع الوحيد من المعرفة

المنشودة هو الذى يتحرر من كل تأثيرات الذات الواعية الفاهمة. غير أن الحقيقة التى غابت عن الأذهان ، هى أن عالم التحليل الكمى والموضوعى لم يكتشف هو الآخر الا على أساس من الفهم والوعى المحدد ، وأن هذا الفهم لايكون بالضرورة مصدرا للأخطاء ، بل كثيرا ما يمكن من أختراق مجالات معرفية جديدة كانت من قبل مجهولة أو موصدة (٣٩) .

لقد انتشرت المعرفة العلمية ، وما ارتبط بها من معارف وأفكار أبستمولوجية عندما تمكنت البورجوازية من تحقيق سيطرتها فى المجال السياسى والاجتماعى ، ومانبع ذلك من بسط نفوذها وهيمنتها على الحياة الفكرية بأسرها . ومن ثم ، ذهب مانهايم الى القول بأن كل دعاوى المعرفة يمكن قياسها فى النهاية على أنها معارضة لأى نسق ابستمولوجى خاص ينبثق عن الشكل المسيطر للمعرفة العلمية .

بمقدرونا-فى نظر مانهايم-أن نبرهن على خصوصية نظرية المعرفة التى تتميز بالهيمنة اليوم،استنادا على حقيقة اختيار نموذج العلوم الطبيعية كنموذج مثالى يجب أن يحتذبه أى شكل من أشكال المعرفة.ولأن العلم الطبيعى - وبخاصة فى جوانبه التى تخضع للقياس الكمى - يمكن فصله عن المنظور التاريخى والاجتماعى للباحث ، فان نموذج المعرفة الحقيقية يفسر الآن فى ضوء اعتبار كل المحاولات الرامية لأكتساب المعرفة على أساس من الفهم « الكيفى » ، كما لو كانت مناهج ذات قيمة متدنية (٤٠) .

وكاستجابة لهذا الموقف ، حاول مانهايم أن يصيغ أبستمولوجيا بديلة تتلاءم مع المعرفة التى تتحدد وجوديا وبطريقة كيفية ، وتتناسب فى الوقت نفسه مع نتائج نظرته الخاصة لعلم اجتماع المعرفة .

يكشف علم اجتماع المعرفة - فى نظر مانهايم - عن أن « الأبستمولوجيا الوضعية Positivist Epistemology » للمجتمع البورجوازى

معرفة مغرضة متحيزة ، وأنها كانت نتاجا لوعى أو فهم خاص ومحدد ، لذلك فهى أبستمولوجيا غير ملائمة وغير كافية ، بمعنى أنها تفشل فى ادراك حدودها الخاصة واعتمادها على تصورات تاريخية معينة . لذا يقتصر تطبيقها المستقبلى على نطاق خاص ومحدود من معرفة العالم الطبيعى لايتلاءم الا له ، الأمر الذى يستوجب استكمالها أو الحاقها بأبستمولوجيا أكثر اتساعا ، تدرك وتعترف بالطابع المتحيز والمغرض لكل المنظورات والرؤى الانسانية . لقد أصبح بمقدورنا اليوم – وعلى نحو لم يكن ممكنا قبل ظهور علم اجتماع المعرفة – أن نعالج المعرفة المشروطة أو المحددة « موقفيا » بأعتبارها حالات خاصة أو هامشية للظروف الموقفية . وانطلاقا من هذا الموقف الأبستمولوجى ، نستطيع أن نتصور بنية العلاقات المتأصلة فى المعرفة الأنسانية ، وبطبيعة الحال ، لايعنى ذلك أننا ننكر أن يكون للموضوعات وجودا خارجيا ، كما لانعنى أن الاعتماد على الملاحظة أصبح منهجا عقيما غير مجد ، بل نعنى بقولنا هذا أن الاجابات التى نقدمها للتساؤلات المطروحة حول موضوع المعرفة تكون – فى بعض الحالات المعينة – ممكنة فقط فى حدود رؤية أو منظور من يقوم بالملاحظة "(٤١) . كما لايعنى ذلك أننا نتخلى عن فكرة الموضوعية أو ننكر امكانية تشييد الحقائق ، بل يعنى فقط أن تصورنا للموضوعية يجب أن يتغير .

من المؤكد أننا لسنا بحاجة الى انكار قدرة بعض الناس على التوصل الى ما يعتبروه « نتائج موضوعية » حول بعض الظواهر الخاصة ، وأعنى بذلك تلك النتائج التى يمكن التحقق منها بتطبيق أساليب واجراءات متفق عليها. ومع ذلك ، فان هذه النتائج تعتبر من وجهة نظر الابستمولوجية نتائج غير كاملة ، أو ينظر اليها على أنها نتاج منظور خاص ، وبالتالى تقبل المراجعة

والتمحيص فى مواقف اجتماعية جديدة ومن منظورات أخرى مختلفة . حرى بنا اذن ، فى المواقف التى يعمل فيها ملاحظون مختلفون داخل اطار مرجعى عام ومشترك ، أن تنظر الى الموضوعية على أنها تطبيق لمعيار متفق عليه حول كفاءة الدعاوى أو القضايا المعرفية الخاصة . ومع ذلك ، عندما يكون للمشاركين منظوراتهم الخاصة ، فان الموضوعية يمكن أن تتحقق على نحو « تقريبى ». ويواصل مانهايم معالجته للموضوعية فيميزها عن الأتفاق الفكرى ، الا أنه يرى أن هذا الاتفاق الفكرى يكون أمرا ممكنا فقط عندما يكون بالأمكان ترجمة نتائج أى منظور الى المنظور الآخر ، أو تطويعها على المستوى العام والمشترك . وهكذا ، كانت فكرة تنوع الأطر المرجعية فكرة محورية فى نظرية المعرفة عند مانهايم (قدم مانهايم صياغتين بديلتين لنظريته فى المعرفة ، اعتمدت كل منهما على المبدأ الذى يستند اليه فى حل مشكلة اختلاف المنظورات الخاصة وتباينها داخل الصياغة الأكثر شمولا وعمومية) ، الا أنه بصدد المفاضلة بين المنظورات المختلفة كان مانهايم يعطى أهمية أكبر للمنظور الذى يقدم الشاهد والدليل على شموليته وثرائه فى تعامله مع المعطيات الأمبيريقية ، ومن ثم، أصبح المفهوم الأبستمولوجى الثابت والقديم عن صدق القضايا التى تتطابق مع حقائق العالم الخارجى القابلة للملاحظة مفهوما عقيما لاتستخدمه أغلب مجالات الفكر الانسانى . يقول مانهايم[٤٢] :

« من الواجب علينا أن نعطى « للتحديد الموقفى Situational determi- nation " »ماله من أهمية كعامل لازم ومتأصل فى المعرفة ، شأنه فى ذلك شأن النظرية الأرتباطية Relationism ونظرية الأساس المتغير للفكر .. علينا أن نتخلى عن فكرة أن هناك مجالا للحقيقة فى ذاتها ولذاتها ، باعتبارها مجرد افتراض لايمكن تبريره ... ولعله من المفيد حقا أن نشير الى العلوم الطبيعية

– ومن وجوه عديدة – على نحو مماثل » .

وتعود بنا هذه الجملة الأخيرة الى الوراء قليلا ، الى فكرة «الحالة الخاصة أو الهامشية » للعلم ، تلك الفكرة التى أشار اليها مانهايم فى مناقشته للتطورات الأخيرة التى لحقت علم الفيزياء الحديث . فقد أوضحت المناقشة أن التأكيدات التى انتهى اليها علم الفيزياء الكلاسيكى كانت – فيما تبدو – تمهد الطريق الى اطار فكرى « أكثر نسبية » : ففى مجال الميكانيكا الكمية ، كان من الصعب – كما أوضح مانهايم – تصور مقاييس مستقلة تماما عن الأفعال والتكتيكات التى تتضمنها عملية القياس. كما أشار أيضا الى أن العلاقات الأمبيريقية أو الارتباطات الواقعية على المستوى شبه الميكانيكى كانت تفسر على أنها علاقات لانهائية أو ارتباطات غير محددة ، وأن الأفكار التقليدية القائلة بأن للجسيمات الدقيقة موضع خاص ومسار محدد للحركة أصبحت من الأفكار غير المقبولة . وبطبيعة الحال ، كان على مانهايم أن يشير الى نظرية أينشتاين Einstein عن النسبية ، وكيف أنها أدخلت وضع المشاهد أو الملاحظ فى المعادلات الفيزيائية الأساسية [٤٣] .

هكذا يوحى لنا مانهايم بأن الاتجاه الفكرى فى العلوم الطبيعية يماثل فى نزعته الأرتباطية Relationism اتجاهه الفكرى ، وعند هذا الحد ، يبدو أن مانهايم كان قد أنتهى الى رفض تصويره السابق للمعرفة العلمية – المتأثر بالكانطية المحدثة – على أنها تتكون من حقائق عامة وثابتة . بل يبدو أنه يواصل دعوته بأن معرفة العالم الطبيعى – شأنها فى ذلك شأن معرفة العالم الاجتماعى – تعتمد على طبيعة الأسئلة التى تطرحها ، والاشكاليات التى تثيرها ، والأهداف التى يتوخاها الباحثون ، ومنظوراتهم التى تستمد وتتحدد

على نحو اجتماعى . من هنا ، كان مانهايم أكثر اتساقا فى موقفه الأبستمولوجى . ذلك لأن نظريته الارتباطية فى المعرفة تدعم « موضوعية » الدعاوى المعرفية المشتقة اجتماعيا ، كما أنها ليست أقل أقناعا فى دعواها بأن التبنى الايجابى والفعال للمنظور الجزئى سوف يكشف عن حقائق العالم الطبيعى أكثر مما تدعيه نفس النظرية بالنسبة للعالم الاجتماعى . وبالاضافة الى ذلك ، فان الخط الاستدلالى الذى أتبعه مانهايم جعله يتجنب التعامل مع مجال واحد للمعرفة كأستثناء جزئى لمبادئه الأبستمولوجية العامة ، مما مكنه من مهمة التحليل السوسيولوجى للتحولات الحديثة والمحيرة التى طرأت على علم الفيزياء الحديث .

غير أنه على الرغم من كل الايجابيات والمزايا التى أشرنا اليها فى موقف مانهايم ، الا اننا نجده وقد تراجع عن النتيجة القائلة بأن المعرفة العلمية مشروطة اجتماعيا بطريقة أو بأخرى . كما نراه وقد تردد فى اتخاذ الخطوة الحاسمة لتدعيم الدعوى بأن ما جاء به من أبستمولوجيا (نظرية المعرفة) بديلة تلائم العلوم الطبيعية قدر ملاءمتها للمعارف التاريخية . فقد عنى أكثر بتوضيح أن مابين المجالين ليس أكثر من مجرد مماثلة ، وأن « الأبستمولوجيات» – أى نظريات المعرفة – الملائمة لكل منهما تسير متوازية ولكنها تظل متمايزة ، مشيرا الى أنه من الأفضل أن ننظر الى النزعة الأرتباطية فى علم الفيزياء على أنها حالة خاصة من المبدأ الارتباطى العام ، بمعنى أنه فى الوقت الذى ترتبط فيه المعرفة المتاحة للباحثين فى المجال السوسيوتاريخى ارتباطا حتميا بأوضاعهم الاجتماعية وخلفياتهم الثقافية واهتماماتهم ومصالحهم الفئوية ... الخ ، تتقيد المعرفة التى يحصل عليها الباحثون فى العالم الطبيعى وبالضرورة بأوضاعهم الزمانية والمكانية فقط . وهكذا يصل مانهايم الى موقف نهائى يرى فيه نموذجى المعرفة كما لو

كانا محددين وقابلين للتعديل والتنقيح ، مع احتفاظه بما بين المجالين من تمييز قاطع عبر عنه بدعواه أن الحدود أو القيود الاساسية التى تفرض على أى من المجالين تكون بالضرورة ذات طابع مختلف ومتمايز (٤٤) .

وباختصار ، نستطيع أن نقول أن مانهايم فى مناقشته لنظرية المعرفة يقدم لنا ثلاث أفكار رئيسية : فقد حاول أن يقصر مجال الأبستمولوجيا الوضعية على مجال العلم الطبيعى فقط ، كما حاول أن يضع الخطوط الاساسية لأبستمولوجيا ارتباطية بديلة للفكر السوسيوتاريخى المشروط والمحدد على نحو وجودى ، الى جانب طرحه لأمكانية الدعوى بأن الأبستمولوجيا القديمة لاتتلاءم على نحو تام مع العلوم الفيزيقية المتقدمة . غير أن مانهايم استطاع أن يحل مشكلات شكوكه حول مكانة المعرفة العلمية دون أن يهاجم أو يتحدى الابستمولوجيا التقليدية ، وبالتالى دون أن يفتح الباب أمام علم اجتماع للعلم . ولعل من الأسباب التى جعلته لايذهب الى أبعد من ذلك هى أنه اعتمد اعتماد كليا على اعمال مؤرخى العلم فى رؤيته للتطور العلمى ، ومن ثم ، كان عليه أن ينتظر نتائج دراسات جادة وملائمة فى هذا الصدد ، تأخرت فى ظهورها حتى فترة طويلة بعد وفاته . ومع ذلك ، فمن الشاهد أن جانبا كبيرا من فكر مانهايم كان قد صيغ فى ضوء التمييز الأبستمولوجى بين المعرفة العلمية والمعرفة السوسيوتاريخية ، لذا ، فان أى محاولة جادة لتعديل أو مراجعة الابستمولوجيا المرتبطة بالعلم الطبيعى ، تحتم ضرورة المراجعة والتعديل الشامل لنتاجه السوسيولوجى برمته .

٧- المعرفة والمجتمع الجماهيرى : مانهايم ومدرسة فرانكفورت :

قادت النزعة التاريخية مانهايم الى تطوير علم اجتماع للمعرفة يفتقر الى نظرية سوسيولوجية متميزة عن المجتمع . اذ على الرغم من أنه ناقش نتاجات

المعرفة فى علاقتها بالجماعات والطبقات والمواقع الاجتماعية ، الا أن الروابط التى تربط كل مقومات البناء الاجتماعى بأشكال الفكر ظلت دون تنظير عنده . غير انه فى أواخر أعماله ، وبخاصة تلك التى أعقبت نفيه من المانيا فى فترة الثلاثينات ، طور مانهايم نظرية عن المجتمع الجماهيرى ارتبطت الى حد كبير بالنظرية التى قدمتها مدرسة فرانكفورت الماركسية .

أخذت المدرسة اسمها عن مؤسسة فرانكفورت للبحث الاجتماعى - Frank Fort institute for social research التى تأسست فى المانيا سنة ١٩٢٣ ، وكان من أعضائها المبرزين ثيودور أدورنو Theodore Adorno (١٩٠٣ - ١٩٧٠) وماكس هوركهايمر M. Horkheimer (١٨٩٥ - ١٩٧٣) ، وهربرت ماركيوز H. Marcuse (١٨٩٨ - ١٩٧٨) . وشأنهم جميعا شأن مانهايم ، تأثر هؤلاء الرواد تأثرا كبيرا بالمثالية الألمانية ، وبعلم الاجتماع الثقافى المتشائم عند فيبر وزيمل ، كما تأثروا بالماركسية ذات التوجيه الفلسفى عند لوكاتش Lukacs وكارل كورش Karl Korsch (١٨٨٦- ١٩٦١) . ولكن ، على العكس من مانهايم ، تقبل منظرو مدرسة فرانكفورت القضايا الكبرى للماركسية ولكنهم تابعوا لوكاتش وكورش فى نقدهما للماركسية وخاصة فى اتجاهها نحو الوضعية والتطورية والعلمية . ذلك لأنهم اعتبروا الماركسية نقدا للمجتمع الرأسمالى وأشكال معرفته ، ومن ثم كان تأكيدهم مركزا على الوعى والممارسة العملية والقيم الانسانية. ومع ذلك اختلفت مدرسة فرانكفورت عن لوكاتش وكورش أيضا فى أنها بقيت بعيدة عن السياسة على اعتقاد من أصحابها بأن البروليتاريا ستصبح متكاملة مع ما أسموه « بالرأسمالية المنظمة Organized Capitalism » ، ومن ثم ستفقد مالها من دور تاريخى ثورى [٤٥] .

تميزت نظرية مدرسة فرانكفورت عن المجتمع بطابعها التشاؤمي الواضح وكان مانهايم هو الآخر قد تبنى نظرة تشاؤمية . فقد دفعه ظهور الحكومات الاستبدادية الشمولية Tolalitarian - الشمولية والفاشستية - الى القول بأن الاتجاه التاريخي للمجتمع الحديث هو الذى أدى الى زيادة المركزية والتفتتية والذرية Atomism ، خاصة وأن النظم والمؤسسات السياسية والاجتماعية،وبخاصة فى المجتمع الديموقراطى، أخذت تفقد استقلاليتها بطريقة متزايدة.كذلك ، فقد كان التصعيد الحتمى للتحول نحو البيروقراطية،وتزايد أعداد الخبراء الفنيين ، وتحول المعرفة الى سلعة يمكن التلاعب بها لصالح النظام العام . الخ،عوامل أدت فى النهاية الى تقويض دعائم ما يقوم به المثقفون من دور مستقل . ومن ثم أصبحت نخبة المثقفين تمثل مشكلة عويصة وبخاصة عندما استوعب المثقفون فى المؤسسات المركزية والبيروقراطية للدولة . وفى « مشكلة المثقفين « The Problem of intelligentsia » كتب مانهايم يقول (٤٦) :

« لقد فقد البحث الحر أساسه وقاعدته الاجتماعية من خلال ما أصاب الطبقات الوسطى من تدهور ، تلك الطبقة التى كان ينبثق منها النموذج القديم من المثقفين الأحرار . ومما يزيد المشكلة تعقيدا أنه لم توجد بعد شريحة أخرى أو قاعدة بديلة تضمن الوجود المستمر للانتقادات الحرة والمستقلة وغير المرتبطة بمصالح بعينها » .

من هنا ، اكتنف أعمال مانهايم تناقضا حادا بين نظريته التشاؤمية عن الدور الاجتماعى لنخبة المثقفين فى المجتمع الحديث ، وبين نظريته التاريخية المتفائلة عن المثقفين كشريحة اجتماعية حرة تطورت من خلال عمليات التصنيع واتجاهها نحو العلمانية والبيروقراطية وتعددية وجهات النظر . ومن

ناحية أخرى ، كانت قضية مانهايم عن النشأة الحتمية للمجتمع الجماهيرى الحديث وانهيار المجتمع المدنى المستقل دافعا له لتطوير مفهوم «المثقفين» كجماعة تعلو على كل مصالح الطبقة والاتجاهات الانسانية التى يزخر بها المجتمع الحديث ، أى كنخبة وصفوة تقوم بدور الحراس الأخلاقيين للمجتمع ككل .

وبالمثل ، طورت مدرسة فرانكفورت نظرية عن المجتمع الجماهيرى Mass Society والثقافة الجماهيرية Mass Culture، حيث ذهب أصحابها الى أن الرأسمالية أصبحت أكثر مركزية ، كما أصبح بناؤها الاجتماعى يتجه نحو « الذرية » و « التفتتية » Atomised باضطراد متزايد . ففى القرن التاسع عشر عملت البورجوازية على توسيع « المجال الشعبى » ، وانفصلت المؤسسات عن الدولة التى من خلالها تدير أعمالها ومشرعاتها وتنظيم ثقافاتها . غير أنه مع تطور الاقتصاد والسياسة وتزايد الاتجاه نحو المركزية ، ظهرت بعض الايديولوجيات الجمعية التى أكدت على ضرورة الامتثال والتطابق مع النظام الاجتماعى . وقد ترتب على ذلك انكماش مجال العمل الشعبى الجماهيرى ، ولم يعد البناء الاجتماعى يحتوى على نظم ومؤسسات مستقلة وقوية تضمن وتدعم القيم الفردية ، ومن ثم اختفى الفرد المستقل . وفى هذه العملية ، بدأ العلم يقوم بدور « وسائلى » نفعى ، وأصبحت المبادىء العلمية وغير الانسانية والتى يعتمد عليها العلم البورجوازى متغلغلة فى المجتمع ككل ، الأمر الذى أدى بالضرورة الى نمط جديد من السيطرة أستند على التكنولوجيا والبيروقراطية . من هنا أصبح كلا من الوعى والثقافة أكثر اغترابا عن مجال الفعل والقيم والممارسة العملية الانسانية ، كما أصبحت العلاقة بين الأفراد علاقة بين الأشياء .

ولكى نواجه خطر الوضعية العلمية ، طورت مدرسة فرانكفورت - التى عمل منظروها الأوائل فى الحقل الأكاديمى - مفهوم « النظرية النقدية Critical theory » . ومثلما كانت فكرة جرامشى عن « فلسفة الممارسة العملية » ، كان مفهوم النظرية النقدية يعنى ضمنا الاشارة الى الماركسية . لقد أكدت الماركسية على الدور الايجابى والفعال للمعرفة والادراك ، ورفضت نظرية « النسخ المتكررة » أو« النظرية الانعكاسية للمعرفة » ، وعرفت النظرية على أنها ممارسة مستقلة أو عنصر نقدى فى تحول المجتمع والثقافة . وفى المقابل رفض الرواد الأوائل فى مدرسة فرانكفورت فكرة لوكاتش التاريخية عن توحيد البروليتاريا بالصدق والحقيقة التاريخية ، ولكنهم تابعوه - أى لوكاتش - فى كثير من قضاياه الأخرى مثل عمومية الاتجاه نحو التشيؤ فى الرأسمالية ، والاهمية المنهجية لمقولات مثل الشمولية والسلبية والجدل والتوسط فى مجال تحليل الأشكال الثقافية والأيديولوجية . لقد ركزت مدرسة فرانكفورت على التحليل الثقافى ، واشتملت دراساتها على دراسة مشكلات فى مجالات علم الجمال والأدب والفن والموسيقى (كموضوعات تنتمى الى ثقافة عليا أو ثقافة فكرية) . فالثقافة ، وليس الاقتصاد أو السياسة ، هى مجال الوجود الحقيقى والجوهرى للأنسانية . ذلك لأن الانسانية تحدد أهدافها وغاياتها وتؤكد ذاتها من خلال الصور والأشكال الثقافية التى تقاوم الاندماج فى البناء المغترب للمجتمع الصناعى [٤٧] .

عنيت النظرية النقدية بالحقيقة والصدق والعمومية والتحررية . ومن ثم رفضت دعوى مانهايم القائلة بأن المعرفة ترتبط اجتماعيا بمواقع تاريخية معينة ، لأنها رأت أن دعوى مانهايم تطمس معالم التمييز بين المعرفة الصادقة الحقة والمعرفة الزائفة . لقد تشككت مدرسة فرانكفورت فى الفكرة

الكلية التى يستند اليها علم اجتماع المعرفة ، وذلك لأن أصحابها وحدوا علم الاجتماع بالوضعية والنسبية واللاارادية . ومن ثم ، لم تكن الماركسية فى نظرهم تمثل علم اجتماع بهذا المعنى السابق . فالماركسية فى ذاتها تعنى بالماركسية العملية والتحرير الانسانى . كما أن القول بالمنظورات الجزئية التى يمكن تركيبها مع بعضها البعض عن طريق المثقفين الأحرار ، يعنى تطويرنظرية ميكانيكية جشطلية (كلية) للصدق والحقيقة وتقديم فكرة ميتافيزيقية عن « الشمول » . لقد تصور علم اجتماع المعرفة عند مانهايم وجود حقيقة تاريخية موضوعية تنعكس على نحو غير كامل فى الوعى والشعور الانسانى . أما مدرسة فرانكفورات فقد تصورت أن الحقيقة تخلق من خلال الممارسة العملية التى يتحد فيها الذات والموضوع بطريقة جدلية . لذلك كان المفهوم الهيجلى عن « الشمول» وتعبيراته فى قوانين المجتمع والتاريخ هو الأساس الذى استندت اليه النظرية الابستمولوجية (المعرفية) لمدرسة فرانكفورت . ذلك أن النظرية النقدية لاتربط أشكال الفكر المختلفة بجماعات اجتماعية خاصة ، وانما تحاول أن تميط اللثام عن الاتجاهات الاجتماعية العامة التى تعبر عنها هذه الظواهر ، وبالتالى تستحضر فى الشعور والوعى تلك التناقضات التى تتمثل فى السلبية وانعدام أنسجام الفرد مع المجتمع (١٨) .

ففى مقال له بعنوان « النظرية النقدية والتقليدية » "Critical and traditional theory" (١٩٣٧) ، ذهب هوركهايمر Hork heimer الى ان غاية العلم الوضعى البورجوازى هو تحقيق المعرفة « الخالصة » وليس الفعل . ففى الوقت الذى تنهض فيه النظرية النقدية على أساس الممارسة العملية Praxis ، عمدت النظرية التقليدية (الوضعية) الى عزل الفكر عن الفعل ، مؤكدة سلطة الملاحظة على الخيال ، ومدافعة عن مناهج العلوم الطبيعية

وبخاصة البيولوجيا، وداعية الى استخدامها فى تحليل الظواهر الاجتماعية والثقافية . ومن ثم تحولت المعرفة الى شيء يستقل عن الفعل الانسانى ويعلو عليه فى نفس الوقت . غير أن هذا النوع من البحث الخالص المجرد عن الأغراض والمصالح كان أمرا مستحيلا داخل اطار المجتمع الجماهيرى الرأسمالى ، لأنه - أى هذا البحث - يفترض وجود الباحث الذى يتمتع باستقلال ذاتى . فلقد كان العلم البورجوازى - بما فى ذلك العلم الاجتماعى - مرتبطا وبطريقة عضوية بالضبط والتحكم الفنى وبالسيطرة التكنولوجية وأيضا بالعقلانية الوسائلية . ولذلك أقام هوركهايمر تمييزه بين النظرية النقدية والنظرية التقليدية ، على أساس أن النظرية النقدية ترفض الوهم البورجوازى بوجود الباحث العلمى المستقل والمعرفة الموضوعية المحايدة سياسيا . ذلك لأن النظرية النقدية تسلم بعلاقة وثيقة بين المعرفة والمصالح . غير أن المعرفة لاتنتج بطريقة آلية أوتوماتيكية ، بل تتطلب تدخل ايجابى من جانب المفكرين . ومن ثم ، نجد أنه فى الوقت الذى رفضت فيه مدرسة فرنكفورت علم اجتماع المعرفة عند مانهايم ، قدمت صيغة معدلة لمفهوم المفكر الحر الطليق ، حيث ترى أى المثقفين هم وحدهم الذين يستطيعون أن يكشفوا بطريقة واعية عن القوى السلبية المتناقضة التى تعمل فى المجتمع ، وذلك من خلال انشغالهم بالفكر النقدى وبالمصالح «التحررية » .

وعلى المستوى المنهجى ، طورت مدرسة فرانكفورت فكرة « النزعة النقدية الأصيلة Immanent criticism : فقد ذهب أصحابها الى أن مناهج العلوم الاجتماعية يجب أن تكون «ملائمة » لموضوعاتها ، وانه لما كانت هذه الموضوعات أمورا غير خارجية وغير ثابتة ، تنتج من خلال الفعل البشرى وتوسط الذاتية والقيم الانسانية ، لذلك يتعين على منهج العلم

الاجتماعى أن ينطلق من المفاهيم والمبادىء الخاصة بالموضوع ذاته لا من مظاهرها أو واقعها السطحى . غير أن المفاهيم والتصورات لاتكون مطابقة تماما للموضوع لأنها تحاول الكشف عن الاتجاهات المتأصلة فى الموضوع من ناحية وعلاقة الموضوع بالكل الأكبر من ناحية أخرى . لذلك لاتعرف موضوعات العلم الاجتماعى الا من خلال الممارسة العملية أى من خلال الذات . ويترتب على ذلك أن يكون الصدق أو الحقيقة عبارة عن « لحظة للممارسة الصحيحة الصادقة A moment of Correct Practice » ولكن ماهى « الممارسة الصحيحة » اذن ؟ ... ان العمل الصحيح الصادق عند هوركايمر هو ذلك العمل الذى يرتبط بالمصالح التحررية التى تتميز عن مصالح الجماعة أو مصالح الطبقة بعموميتها وأصالتها [٤٩] .

على هذا النحو السابق ، كان نقد مدرسة فرانكفورت للوضعية وللعلم البورجوازى أقل اعتمادا على نظرية ماركس فى الطبقة وأكثر اعتمادا فى الوقت ذاته على التحليل المثالى اللاسوسيولوجى الذى قدمه لوكاتش للأغتراب والتشيؤ ، وذلك فى كتابه «التاريخ والوعى الطبقى » ، والذى تصور فيه جوهرا أنسانيا عالميا خربته الرأسمالية والتكنولوجيا . غير أن مفهوم المصالح التحررية مفهوم تاريخى تأملى نظرى ، كما أن عبارات مثل « المزيد من التحرر الانسانى » وغيرها من العبارات التى رددها أصحاب مدرسة فرانكفورت (ماركيوز وآدورنو) ليس لها أى معنى سوسيولوجى . وهكذا نجد أنه فى الوقت الذى تجاوز فيه ماركس أعماله الفلسفية المبكرة متجها نحو علم وضعى ، تخلت مدرسة فرانكفورت عن علم الاجتماع الامبيريقى من أجل فكر تشاؤمى مجرد .

مراجع الفصل الخامس

1 - K. Manheim, " Essays on the sociology of knowledge ", Edited by P. Kecskemti, New York, Oxford university press, 1952.

2 - Alan Swingewood, " A short history of sociological thought ", Macmillan publishers LTD, 1984, P. 298.

٣ - قبارى محمد اسماعيل ، " علم الاجتماع والفلسفة " ، الجزء الثانى ، دار الطلبة العرب ، بيروت ، ١٩٦٨ ، ص ١٣٩ .

4 - Kewal Motwani, " Sociology of knowledge ", (ed), Somaya Publications PVT, LTD, 1976, PP. 24-25.

٥ - قبارى إسماعيل ، مرجع سابق ، ص ١٤٠ - ١٤١ .

٦ - المرجع السابق ، ص ص ١٤٢ - ١٤٦ .

7 - E. Bogardus, " Mannheim and sociology of knowledge ", in Kewal Motwani, op. cit., P. 221.

8 - A. Swingewood, op. cit., P. 291.

9 - P. Kecskemti, " Essays on the sociology of knowledge ", op. cit., P. 188.

10 - Ibid., PP. 42-45.

11 - E. Bogardus, op. cit., P. 225.

12 - K. Mannheim, " Ideology and utopia ", New York,: Harcourt Brace and company, 1936, PP. 19-28.

13 - Bogardus, op. cit., P. 225.

14 - A. Swingewood, op. cit., P. 300.

15 - Ibid., P. 300-301.

16 - Ibid., P. 303.

17 - H. O. Dahlke, " The sociology of knowledge ", in Kewal Motwani, (ed), op. cit., P. 150.

18 - Bogardus, op. cit., P. 227.

19 - Ibid., P. 228.

20 - A. Swingewood, op. cit., P. 305.

21 - Ibid., P. 306.

22 - H. O. Dahlke, op. cit., P. 151.

23 - Ibid., P. 152.

24 - Ibid., PP. 153-154.

25 - A. Swingewood, op. cit., P. 302.

26 - Ibid., P. 303

27 - Ibid., P. 305.

28 - Bogardus, op. cit., P. 231.

29 - Ibid., P. 231.

30 - K. Mannheim, " Diagnosis of our times ", New York, Oxford university press, 1944.

31 - Ibid., P. 232.

32 - Daniel S. Robinson, " Karl Mannheim's sociological philosophy ", The personalist XXX, P. 13 ff.

33 - Karl Mannheim, " Essays on the sociology of knowledge ", op. cit., P. 5.

34 - Ibid., PP. 4-16.

35 - K. Mannheim, " Ideology and utopia ", op. cit., P. 170.

36 - Ibid., P. 271.

37 - K. Mannheim, " Essays on the sociology of knowledge ", op. cit., P. 29.

38 - K. Mannheim, " Ideology and utopia ", op. cit., PP. 165-167.

39 - Ibid., P. 168.

40 - Ibid., PP. 290-301.

41 - Ibid., P. 300.

42 - Ibid., P. 301-305.

43 - Ibid., P. 306.

44 - M. Mulkay, op. cit., PP. 16-17.

45 - A. Swingewood, op. cit., P. 307.

46 - Ibid., P. 308.

47 - Ibid., P. 309.

48 - Ibid., P. 310.

49 - Ibid., P. 312.

الفصل السادس
التراث الفرنسي في علم اجتماع المعرفة
إميل دوركايم

١- مقدمة .

٢- دوركايم وتطور علم الاجتماع .

٣- الأسس الاجتماعية لنظرية المعرفة عند دوركايم .

أ- الأصل الاجتماعى للدين .

ب- التصورات الفكرية الجمعية .

جـ - الأصل الاجتماعى لمقولات الفكر .

- مقولة الزمان .

- مقولة المكان

- مقولة السببية .

د-الأصل الاجتماعى والاخلاقى للفكر والمعرفة .

٤- سوسيولوجيا المعرفة العلمية عند دوركايم .

الفصل السادس

التراث الفرنسى فى علم اجتماع المعرفة

إميل دوركايم

مقدمـة :

فى محاولتنا تتبع نشأة وتطور علم اجتماع المعرفة ، كنا قد أشرنا الى أن هذه النشأة كانت أوربية الأصل والطابع ، تلمست بداياتها الأولى والمبكرة فى مصدرين أساسيين هما : التراث الماركسى فى المانيا من جانب ، والتراث الفرنسى والدوركايمى بصفة خاصة . كما أشرنا الى ما لعبه دور كايم من دور واضح فى الصياغة المبكرة لعلم اجتماع المعرفة من خلال تأثيره على المؤسسين الحقيقيين له وهما ماكس شيللر وكارل مانهايم . والحقيقة التى نود أن نشير اليها منذ البداية هى أن اسهام دوركايم فى الصياغة المبكرة لما عرف بعد ذلك باسم علم اجتماع المعرفة كان بمثابة تطوير للنزعة الجماعية الوضعية Positivistic Agelicism ، تلك النزعة التى أشتقت كل الخصائص المميزة للفرد من انتسابه أو انتمائه للجماعة ، بحيث تجعل الفرد معتمدا اعتمادا كليا على الجماعة فى مجالات الفكر والعمل ، وذلك من منطلق أن الجماعة الاجتماعية تسبق فى وجودها وجود الفرد ، وبالتالى تصبح منبعا للثقافة والقيم . لقد وجدت هذه النزعة بدورها أصولها الأولى فى اعمال دى بولان De Boland ودى ماستير De Maistre ، اللذان ذهبا الى تصور المجتمع ككائن حقيقى مطلق ، أو كظاهرة حقيقية وحيدة تشتق منها كل الظواهر الأخرى . وفى تصورنا ، يسلم تطبيق هذا التصور على مجال حديثنا (علم اجتماع المعرفة) إلى حقيقة أن كل أشكال الفكر والمعرفة تتحدد عن طريق الجماعة : حيث أن كل مقولات الفكر وأساليبه وأنماطه تنبثق عن التكامل – أو التغير – الزمانى والمكانى والمورفولوجى للمجتمع ، الأمر الذى نعتبره بدايات مبكرة لنشأة علم اجتماع المعرفة . من هنا ، نصل الى فرضية مفادها أنه بالأمكان أن ننظر الى الصياغة المبكرة لعلم

اجتماع المعرفة على هذا النحو باعتبارها نتيجة صاحبت النشأة العلمية والاكاديمية لدوركايم - من ناحية ، ونتيجة لازمة وضرورية لمحاولته صياغة وتطوير علم الاجتماع ككل .

أولا - دوركايم وتطور علم الاجتماع العام :

ولد أميل دوركايم فى ١٨٥٨ فى مدينة أبينال بمقاطعة اللورين ، عن أسرة يهودية كانت تتمسك بتقاليد الدين ، رغبت فى أن يكون أبنها رجل دين ، ولكنه أحب مهنة التدريس وصمم على الانخراط فيها ، سافر إلى باريس ملتحقا بالليسيه كخطوة تمهيديه لالتحاقه بمدرسة المعلمين العليا ، التى كانت مركزا فكريا بارزا ، التقى فيها بزملاء أصبحوا من رواد العلم والفلسفة من أمثال بيرجسون وجون جوريه وبيرجانيه والتون مايو . أحب دوركايم الفلسفة ، وأعجب من أساتذته بأميل بترو وفوستيل دى كولانج الذى أخذ على أيديهم حبه ومعرفته بالمنطق ، فى الوقت الذى تتلمذ فيه على أيدى أساتذة آخرين قرأ لهم دون أن يلتقى بهم مثل أوجست كونت وسان سيمون[1] .

كان اميل دوركايم Emile Durkheim (١٨٥٨ - ١٩١٧) أول عالم اجتماع فرنسى أكاديمى محترف يشغل كرسى أستاذية علم الاجتماع (١٩١٣). لقد كان علم الاجتماع في رأى دوركايم حرفة أو مهنة ، لذا كان يعمل دائما على أن يجبر الهيئة الأكاديمية على قبول علم الاجتماع كتخصص علمى معرفى محدد ، كما حدد فى دروسه وأبحاثه المستويات التى من خلالها يمكن الحكم على علم الاجتماع أو تقييمه . ففى سنة ١٨٩٥م نشر دوركايم أول دراسة منهجية فى علم الاجتماع ، أشار فيها الى أنه لم يجد من علماء اجتماع القرن التاسع عشر - كومت ومل وسبنسر - من حاول أن يذهب بالعلم بعيدا عن العموميات التى تعنى بطبيعة المجتمعات وبعلاقة المجال الاجتماعى بالمجال البيولوجى . وأنهم اكتفوا ببحث ودراسة أكثر المصادر التى يعتمد عليها البحث السوسيولوجى عمومية لذلك اختص دوركايم لنفسه مهمة تحديد موضوع علم الاجتماع ومجال

دراســتــه والمنهج الملائم له . وعلى الرغم من أن أســهــامــاته فى دراســة موضوعات مثل التصنيع والانتحار والدين والأخلاق ومناهج البحث فى العلم الاجتمـاعى أثارت فى مجـمـوعـهـا العديد من الخلافـات ، الا أن بصـماته فى تطور علم الاجتمـاع وبعض مجالات العلم الاجتمـاعى - وبخاصة الانثروبولوجيا - لاتزال ذات تأثير ملحوظ .

بدأ دوركايم خطه المهنى ، أى اشتغاله بعلم الاجتمـاع ، فى وقت بدأ فيه النظام التعليمى الفرنسى عبر عملية توسع وتحديث بدرجة ملحوظة . وكانت هذه الفترة هى فترة الانكسار والخزى القومى لما منيت به فرنسا من هزيمة فى حربها مع روسيا (١٨٧٠ - ١٨٧١) وضم ألمانيا لمنطقة اللورين Alsace- Lorraine . فلقد كان الشعور القومى المكثف فى عصر الجمهورية الفرنسية الثالثة يشكل السياق الايديولوجى للعديد من حركات الاصلاح العلمانى التى قامت بها الدولة فى نظام التعليم العالى برمته . وكثيرا ما وصف علم الاجتماع الدوركايمى كمـا لو كان إسهاما ملحوظا لتشكيل الاخلاق المدنية الحديثة ، أو صياغة أيديولوجية جمهورية جديدة ترفض كلا من الاتجـاه الكاثوليكى الفـرنسى التـقليـدى جنبـا الى جنب مع الاتجـاه الاجتماعى المحافظ الذى كان مترسخا فى أعماق الفرنسيين . ومن ثم ، وجـهت حـركـات الاصـلاح التـعليـمى فى فـرنسـا فى فـتـرة الثـمـانينات والتـسعينات من القرن الماضى وبصـفـة أسـاسية نحو تحرير نظام الجامعة الفرنسية من قبضة النفوذ أو السيطرة الايديولوجية التقليدية ، وبخاصة نفوذ البقية الباقية من جماعات ما قبل البورجوازية [٢] .

فى عام ١٨٨٧ ، أتيحت لدوركايم فرصة التدريس بخاصة بوردو Bor-deaux التى كانت أول جامعة فرنسية تطرح مقررات منظمة فى مجال العلوم الاجتمـاعيـة وبخاصة علم الاجتمـاع . وكـان لتـدريس العلم الاجتماعى أساسا عمليا يتمثل فى تدعيم فلسفات التحديث فى اصلاح التعليم ، فكانت المحاضرات الأولى التى ألقاها دوركايم مثلا موجهة الى الاهتمام بتنوع واسع من الموضوعات التى تدرجت بدءا بالاخلاق والتغير

الاجتماعى والانتحار والأسرة والتربية وانتهاء بالاشتراكية وتاريخ علم الاجتماع ذاته . وفى هذا الصدد ، عنى دوركايم بصفة خاصة بتوضيح المكانة العلمية لعلم الاجتماع ومحاولة تمييزه وبوضوح عن الاشتراكية ، إذ كان من المألوف أن ينظر الى علم الاجتماع فى فرنسا فى أواخر القرن التاسع عشر على أنه مرادف للاشتراكية . ومن ثم أعتبر كما لو كان معاديا للثقافة والقيم البورجوازية الى جانب عداؤه للدين والأسرة والتغير الاجتماعى .

وفى الفترة من عام ١٨٨٧ وحتى عام ١٩٠٢ ، وبعد أن أصبح دوركايم أستاذا للتربية فى جامعة السوربون ، قدم دوركايم سلسلة من الدراسات التى حدد فيها الطبيعة العلمية لعلم الاجتماع . وكان كتابه تقسيم العمل The Division of Labour (١٨٩٣)، و « قواعد المنهج فى علم الاجتماع The Rules of Sociological Method (١٨٩٥) و « الانتحار » Suicide (١٨٩٧) ، بالاضافة الى كتابة « الاشكال الأولية للحياة الدينية » Elementary Forms of Religious Life (١٩١٢) ، كانت كلها أعمالا بارزة حدد فيها دوركايم تصوره لعلم الاجتماع « كعلم لدراسة النظم من حيث نشأتها ووظيفتها » ، فى مقابل المداخل الصحفية والفردية والانتقائية التى تبناها بعض العلماء الاجتماعيين المعاصرين له . لقد حاول دوركايم على وجه الخصوص أن يميز علم الاجتماع، كعلم دراسة الحقيقة الموضوعية للوقائع الاجتماعية ، عن علم النفس الذى عرفه بأنه دراسة الشعور والضمير الفردى . فالتحليل والتفسير السوسيولوجى فى نظره يتعامل فقط مع القوى الجمعية وليس القوى الفردية . ومن ثم أصبح مفهوم « الواقعة الاجتماعية Social Fact » من المبادىء الأساسية فى علم الاجتماع الدوركايمى ليشير الى كل موضوعات المعرفة التى لاتنبثق عن عمليات عقلية بل عن طريق الملاحظة والتجربة . فالظواهر الاجتماعية هى بمثابة أشياء خارجية تعكس حقيقة مختلفة تماما عن الحقيقة التى يتصورها الفرد . وقد يقوم الأفراد بدور ما فى نشأة الواقعة الاجتماعية ، الا أن الواقعة

الاجتماعية لاتوجد - كما يرى دوركايم - مالم يتفاعل الأفراد مع بعضهم البعض »[٣] .

غير أن تعريف دوركايم لعلم الاجتماع على أنه دراسة للوقائع الاجتماعية الخارجية لايعنى بالضرورة احتوائه على «وضعية» محكمة . فالوقائع الاجتماعية ليست مجرد أشياء بسيطة توجد على نحو مستقل خارج الشعور الانسانى والفعل البشرى ، وبالتالى لاتتجلى بموضوعية تامة للملاحظ . ان الواقعة الاجتماعية كيان جمعى Collective Entity - كالأسرة والدين والتنظيمات المهنية - يتميز بنظام أو بناء خفى يكمن وراء الأدراك الحسى العادى . كما أن علم الاجتماع ، فى نظر دوركايم ، يعد محاولة لتحديد النمط أو النموذج الذى يكمن وراء الظواهر الملاحظة . ولذلك كانت « فردية » سبنسر تتناقض تناقضا حادا مع «الجمعية المنهجية» عند دوركايم . ان الوقائع الاجتماعية هى كما حددها دوركايم عبارة عن بناءات تعمل - من خلال أشكالها الظاهرة- على ضبط وتنظيم الأفعال الانسانية . ولكونها خارجة على الأفراد ، تكتسب الوقائع الاجتماعية قوة قهرية تمكنها من فرض سيطرتها ونفوذها على الأفراد حتى وان كان ذلك ضد أرادتهم . وفى هذا الصدد يقول دوركايم « نحن لانستطيع أن نتخير تصميم منازلنا ، بل لانستطيع أن نتخير قطعة القماش الذى نصنع منها ملابسنا ، ففى كلا الموقفين هناك قدر من الالزام لايقل عما فى الآخر.»[٤] واللغة على هذا النحو واقعة اجتماعية بالمعنى الدوركايمى ، أى نسق من القواعد التى تحدد طبيعة نطق الفرد ، على الرغم من أن المتحدث لايعرف هذه القواعد التى تحكم الأداء المألوف للكلام .

ان الوقائع الاجتماعية تصبح اذن شيئا داخليا فى الأفراد تحكمهم من خلال كونها جزءا متكاملا من ذواتهم . وبهذه الطريقة يدخل المجتمع فى الفرد كقوة أخلاقية معنوية . ولذلك فان علم الاجتماع لايكون دراسة لوقائع خارجية، بل يصبح دراسة للطرق التى تتشبع بها الوقائع الاجتماعية بعناصر أخلاقية معنوية ، ان الاخلاق - كما وصفها دوركايم فى كتابه

تقسيم العمل -« ضرورة حتمية لامفر منها ، انها الخبز اليومى الذى لاتستطيع بدونه أن تحيا المجتمعات أو أن توجد على الأطلاق ». ومن هنا أيضا يعنى علم الاجتماع فى نظره وبصفة أساسية بالتماسك الاجتماعى والنظام الاجتماعى ، أى بالطرق التى من خلالها يتعامل الأفراد فى كل اجتماعى وظيفى واحد .

هكذا ، كتب دوركايم فى علم الاجتماع من خلال مناخ فكرى واجتماعى خاص وظروف مجتمعية شهدتها فرنسا آنذاك ، لذلك بدأ اهتمامه بموضوعات الاشتراكية منذ وقت مبكر عاصر محاولته وضع الخطوط العريضة لدراسته عن تقسيم العمل الاجتماعى . لقد كان دوركايم على معرفة وثيقة بالتراث الاشتراكى والماركسى، ولكن على العكس من النظرة الماركسية للمجتمع والتى تعتبر بناء المجتمع وتغيره بمثابة انعكاس للبناء الطبقى وصراع الطبقات ، وضع دوركايم نظريته فى التضامن العضوى التى تتجاهل تلك المنازعات والصراعات الطبقية ، وأعتبر التغير المرغوب هو الذى ينطوى على فوائد تنسحب على المجتمع كله . ومن ثم قدم ردا محافظا على الفكر الماركسى والاشتراكى وجده عند سان سيمون وأعتمد عليه فى تطوير نموذجه للمجتمع . فاذا كان التكامل هو النتيجة المترتبة على تنظيم الأفكار الاخلاقية فى نظر سان سيمون ، فان تقسيم العمل لن يترتب عليه فى نظر دوركايم تفكك اجتماعى كما ذهب كونت ، بل أن النظام الاخلاقى الذى يلائم الظروف والاوضاع الجديدة هو الذى يستند عليه المجتمع الجديد فى تدعيم النظام الاجتماعى العام وتكامل الطبقات والجماعات المهنية فى المجتمع الفرنسى المعاصر .

وفى إطار هذا التصور المحافظ للمجتمع ، حدد دوركايم المبادىء التى يستند اليها علم الاجتماع . إن علم الاجتماع عنده علم طبيعى موضوعى شامل للظواهر الاجتماعية يتميز بالنوعية والاستقلال عن الفلسفة والتصورات الميتافيزيقية التى سار فى ركابها كل من سان سيمون وكونت وحتى سبنسر . وباختصار ، وضع دوركايم أسس علم الاجتماع فى ضوء

تصوراته المنهجية وتفسيره لكل من الفزد والمجتمع مرتكزا على افتراضات ثلاثة هى : إن هناك وحدة فى الطبيعة ، وأن الظواهر الاجتماعية جزء من العالم الموضوعى فهى واقعية ، وأن هذه الظواهر الاجتماعية تخضع لقوانين ومبادىء خاصة طبيعية وبالتالى تخضع للبحث العلمى (٥) .

والمجتمع فى نظر دوركايم وإن كان يتكون من أفراد إلا أنه يشكل واقعا قائما بذاته ، له شعوره الخاص الذى ينشأ عن التفاعل بين الأفراد . أى أن هناك تساند متبادل بين الضمير الفردى والضمير الجمعى ، فكل ضمير فردى يعبر عنه بلفظ (أنا) هو فى الحقيقة (نحن) . وهذا يعنى أن كل فرد يولد ويجد الأطار الاجتماعى الذى يصبح مجرد عنصر فيه . والمجتمع على هذا النحو واقع لم تخلقه ارادات فردية بل أن الارادة الشخصية الفردية هى نتاج المجتمع نفسه . ومن هنا يصبح المجتمع مستقلا عن عقول الأفراد وتصوراتهم وحالاتهم النفسية ، يعلو فوق الأفراد لأنه لايستند فى وجوده على أى فرد معين . ومن ثم ، كانت القواعد الاخلاقية والقانونية وغيرها مظاهر موضوعية لواقع جمعى له خصائصه التى تعلو فوق الأفراد . والتى تنبثق عن تجمع وتفاعل عقول الأفراد (٦) .

لقد كان هذا التصور السابق للمجتمع كواقع ، والظواهر الاجتماعية كجزء من العالم الموضوعى والواقعى، دافعا لدوركايم لأن يعتبر علم الاجتماع علما وضعيا شأن العلوم الطبيعية الاخرى . ومن ثم ، نادى دوركايم فى كتابه« قواعد المنهج فى علم الاجتماع» الى ضرورة تحديد موضوع الدراسة فى هذا العلم على نحو بجعله لايختلط بأى دراسة علمية أخرى ، وأن يكون هذا الموضوع من الموضوعات التى يمكن ملاحظتها وتفسيرها بنفس الطريقة التى نلاحظ ونفسر بها الظواهر التى تدرسها العلوم الأخرى . وكانت أهم قاعدتان لدراسة الظواهر الاجتماعية حددهما دوركايم ، وبوضوح هما قاعدة أن نعالج الظواهر الاجتماعية كأشياء من ناحية ، وأن نسلم بما تمارسه الظاهرة الاجتماعية على الفرد من قهر خارجى كخاصية مميزة لها من ناحية اخرى . بمعنى أن تتخلص من كل

فكرة غامضة أو مضطربة أو تحيز أو تصور قبلي بصدد الظاهرة الاجتماعية مما يعوق معرفتها معرفة علمية كأشياء نلاحظها من الخارج ، هذا من ناحية ، وأن نتعرف عليها من خلال ما تمارسه من قوة ملزمة على الأفراد ، تضفي على شعورهم الفردى لأنها مشتقة من الجماعة ككل من ناحية أخرى (٧) .

بهذا يتحقق فى نظر دوركايم فصل الظواهر النفسية الفردية عن الظواهر الاجتماعية، وتتحقق أيضا إستقلالية علم الاجتماع عن علم النفس ، بل يتأكد هذا الفصل بقاعدة منهجية ثالثة هى ضرورة تفسير الظواهر الاجتماعية بالرجوع الى ظواهر اجتماعية أخرى من نفس جنسها فى نوع من العلاقة السببية تسلم بنا فى النهاية الى البحث عن الوظائف التى تقوم بها الظواهر الاجتماعية .

ثانيا - الأسس الاجتماعية لنظرية المعرفة عند دوركايم :

لم يتحدث دوركايم - كما أشرنا من قبل - على نحو واضح ومباشر عن علم اجتماع للمعرفة كنظام معرفى متخصص ومتميز ، وإنما جاءت أسهاماته فى الصياغة المبدئية له من ثنايا أفكاره التى ضمنها مؤلفاته فى علم الاجتماع العام والتى أكد فيها مانسميه بالنزعة الاجتماعية أو الاتجاه السوسيولوجى لدراسة الظواهر الاجتماعية . ومن ثم فان ما نقدمه هنا لايرقى لأن يكون نظرية متكاملة عن علم اجتماع دوركايمى للمعرفة ، بل هو مجرد محاولة لاعادة تركيب أفكاره بما يخدم ما توخيناه من هدف ، يتمثل فى التعرف على إسهامات دوركايم فى مجال ما عرف بعد ذلك باسم علم اجتماع المعرفة :

١- الأصل الاجتماعى للدين :

فى كتابه عن « الصور الأولية للحياة الدينية Elementrary Forms of Religious life" ، قدم دوركايم تحليلا شيقا عن أشكال أو صور الدين ومصادره وطبيعته وآثاره بنفس المنظور السوسيولوجى الذى التزم به من قبل . وانتهى من تحليلاته الى أن « الدين يعتبر شيئا اجتماعيا » ، بما يفيد أو

يسلم الى نتيجتين هامتين هما : أن الأفكار والممارسات الدينية تشيران الى وجود جماعة اجتماعية من ناحية ، وأن التجمع هو المصدر أو المنبع الأصلى أو السبب النهائى لكل خبرة دينية .

إن الدين فى نظر دوركايم مجموعة من المعتقدات والممارسات فى نسق شامل يحقق القداسة للأشياء المحرمة والمقدسة، كما أن هذه المعتقدات هى التى توحد بين الأفراد والجماعات، وذلك بأن تخلق مجتمعا اخلاقيا يعد شرطا أساسيا لنموه . إن المقدس والدنس عبارة عن تصورات جمعية تعبر عن حقائق مجتمعية ، ومن ثم لاتكون عامة فى كل زمان ومكان ، بل تختلف باختلافات الديانات . إن الممارسات الدينية تشير كما قلنا الى جماعة اجتماعية، لذا فهى لايمكن أن تشير الى بيئة خارجية طبيعية ، ولا الى طبيعة فردية ، بل تشير فقط الى واقع اخلاقى للمجتمع . من هنا كان المجتمع أصل الدين والتصورات الدينية، لأن مصدر موضوع الدين مستمد من الحياة الجمعية ولا شىء غيرها . الحقيقة الدينية اذن حقيقة اجتماعية وجمعية لاتصدر الا عن ماهو جمعى ، ولاتتحقق الا فى مجتمع . كما أن الشعور الدينى شعور جمعى وليس شعورا فرديا ، بل إن الوظيفة الأساسية للدين هى خلق وتدعيم التضامن الاجتماعى، ولذلك فلن يبقى الدين إلا ببقاء المجتمع [٨] .

٢- التصورات الفكرية الجمعية :

يؤلف العقل كما يرى دوركايم نسقا عن المقولات التى تعتبر عنده نتاج الحياة الجمعية . ذلك لأن محتويات العقل وما يتضمنه الفكر من صور ومقولات صدرت جميعها عن أصل اجتماعى . ومن ثم كان هذا الأصل بمثابة الأساس الموضوعى للفكر الانسانى .

ومن ناحية أخرى ، فان العلم ولد - على حد تعبير دوركايم - كما نشأت الفلسفة فى احضان الدين . والدين كما أوضحنا من قبل من ظواهر المجتمع . ولما كان للدين أصله الاجتماعى كانت المقولات والتصورات

بالضرورة من نتاج المجتمع لأنها صادرة عن الفكر الجمعى .

من هنا أنكر دوركايم - بصدد حديثه عن التصورات الفكرية أو العقلية - الاتجاهات البيولوجية والنزعة الحيوية التطورية عند سبنسر ، مميزا بين التصورات البيولوجية الصادرة عن الغرائز والدوافع الفطرية، وبين التصورات الجمعية الناجمة عن المجتمع . ذلك لأن التصورات الفردية لاتنهض كتصورات بذاتها ، بل تستمد أصولها من بنية الحياة الجمعية التى تتالف من تصورات عامة تشيع فى البناء الاجتماعى . كذلك أنكر دوركايم دعاوى النزعة السيكوفيزيقية التى ترد الظواهر العقلية المرتبطة بقوى الادراك والمعرفة مثل التذكر والتخيل والتصور الى مادة عضوية تصدر عن أصول بيولوجية أو خلايا عصبية .

وباختصار ، ذهب دوركايم فى محاولته تحديد المصدر الذى تستند اليه الحياة العقلية الى القول بأن ظواهر المجتمع تستقل عن الأفراد ، وأن التصورات الجمعية خارجة فى نفس الوقت عن التصورات والعقول الفردية ، وأن الحياة الجمعية هى الأساس الذى تستند اليه الحياة السيكولوجية والعقلية على حد سواء . ومن ثم تصبح التصورات الجمعية هى المصدر الوحيد للتصورات الفردية[(٩)] .

٣- الأصل الاجتماعى لمقولات الفكر :

أشرنا فى الفصل الأول ، وبصدد الحديث عن نظرية المعرفة من المنظور الفلسفى ، الى أن مقولات الفكر هى التصورات أو المبادىء الأساسية التى توجد فى العقل الانسانى والتى بمقتضاها تنظم معارفنا وأفكارنا . بحيث لايستطيع الفكر أن يعمل بدونها . كما رأينا أيضا كيف تصور المذهب العقلى « قبلية » هذه المقولات بمعنى وجودها وجودا فطريا سابقا على كل من الوجود والمعرفة ، وكيف صور المذهب الحدسى عند بيرجسون هذه المقولات على أنها من معطيات الفهم أو الوجدان أو الحدس . ونأتى الى دوركايم فنراه يتصور هذه المقولات على أنها أدوات للفكر صدرت عن

حركة التاريخ استعارها الفكر الانسانى عن طبيعة الحياة الاجتماعية . أى أنها على وجه العموم ذات أصل اجتماعى مشبعة بعناصر دينية اجتماعية . فالفكر الانسانى برمته وبمقولاته ومبادئه ثمرة من ثمرات الفكر الدينى وبالتالى ثمرة من ثمرات الفكر الجمعى .

لقد حاول دوركايم البحث فى الأصول الاجتماعية لمقولات الفكر، مؤسسا افتراضه على ثلاثة نماذج من الأدلة هى :١- أن التنوع الثقافى لمقولات المنطق وقوانينه تبرهن على أنها تعتمد على عوامل تاريخية واجتماعية [١٠] . ٢ - لما كانت المفاهيم والتصورات تذوب فى اللغة التى يكتسبها الفرد ، ولما كانت بعض هذه التصورات تشير الى أشياء لم نخابرها كأفراد ، لذا يتضح أنها نتاج للمجتمع [١١] . ٣- ان قبول أو رفض هذه التصورات لايتحدد فقط من خلال ما لها من ثبات وصدق موضوعى ، بل وأيضا من خلال مدى اتساقها وتطابقها مع غيرها من المعتقدات السائدة [١٢] .

وشأنه فى ذلك شأن ماركس ، عرف دوركايم الفكر فى حدود اجتماعية بحتة باعتباره ظاهرة جمعية يعبر عنها فى تمثلات جمعية مثل الدين والاتحادات .. الخ . وفى تحليله للتنظيم الاجتماعى فى المجتمعات البدائية - التى ظهرت نتائجه فى دراساته مع مارسيل موس Marcel Mause عن « التصنيف البدائى The Primitive classification (١٨٩٩) ، وفى كتابه « الاشكال الأولية للحياة الدينية The Elementary Forms of Religious life (١٩١٢) - الذى استند على العديد من الشواهد الامبريقية الانثروبولوجية المستقاة من الدراسات التى أجريت على قبائل الزونى Zuni وهنود السيوكس Sioux Indians وسكان استراليا الأصليين ، ذهب دوركايم الى أن مبدأ التصنيف كان قد اشتق من تقسيم المجتمع الى عشائر . ذلك أن البناء الأساسى للمجتمع هو الذى حدد - فى نظره - بنية الفكر الانسانى ، ومن هنا كانت مقولات الزمان والمكان والعدد مقولات اجتماعية وليست مقولات نظرية فى العقل البشرى . ومن ثم ، ارتبط تقسيم السنة الى شهور

وأسابيع وأيام ارتباطا مباشرا بالطابع الدورى والمرحلى للقيام بالشعائر والاحتفالات والطقوس العامة ، حتى أن « التقويم » كان تعبيرا واضحا عن ايقاع الحياة الاجتماعية الجمعية معبرا عنه فى شكل ظواهر اجتماعية . كذلك فان مقولات الفكر المنطقى يمكن أن يقتفى آثارها فى وجود التدرج الهيراركى للمكانات الدنيا والسامية فى الحياة الاجتماعية . ومن هنا كانت أشكال المعرفة وصورها المختلفة أمورا وظيفية بالنسبة للمجتمع ، بمعنى أن الاتصال بين الأفراد يكون أمرا ممكنا لأنهم يشاركون فى تمثلات جمعية . ولايقتضى العيش فى المجتمع مجرد الحاجة الى المسايرة والامتثال الأخلاقى فحسب ، بل يتطلب أيضا تحقيق قدر من المسايرة المنطقية بدونها يتعذر استمراره بسلام . وترتبط المعرفة فى نظر دوركايم بمتطلبات النظام الاجتماعى العام ، بالدرجة التى تشتق فيها المقولات العقلية – التى تكون التمثلات والتصورات الاجتماعية – من المبادىء الأساسية للترابط الاجتماعى . ويضيف دوركايم أنه مع تطور المجتمعات الحديثة والمعقدة أصبح الفكر نفسه منفصلا عن أصوله الاجتماعية من أجل تحقيق الاستقلال والموضوعية . لذلك ذهب دوركايم – وشاركه فى ذلك موس – الى أن نسق التصنيف الذى كان يميز التنظيم الاجتماعى البدائى ، لايصلح لأن يكون أساسا لتفسير سوسيولوجى للفكر الحديث [١٣] .

ولنستعرض الآن مع دوركايم مقولات الفكر واحدة بعد أخرى لنتعرف على الأصل الاجتماعى لها :

أ– مقولة الزمان ، والزمان الجمعى :

ميز دوركايم بين الزمان الشعورى أو الذاتى كحالة سيكولوجية شعورية تتتابع فى وجداننا كجزء من ماضينا وحاضرنا ، وبين الزمان الموضوعى كديمومه لانهائية ولاتنقطع ، أو زمان كل انسان فى كل حضارة وهو الزمن الكلى أو الزمان الجمعى، باعتباره تنظيما للأحداث وتصنيفا للوقائع ، لذلك فهو زمان تشتق مقولته من طبيعة الحياة الاجتماعية وما يتخللها من تتابع لمختلف الظواهر والأحداث الدينية . إن تقسيم الزمان ودوام هذه

التقسيمات الى سنين وشهور وأيام له صلة وثيقة فى نظر دوركايم بدورات اجتماعية كالمناسبات الدينية وتوافر الطقوس والشعائر والأعياد الجمعية . ولم يكتف دوركايم بهذا التمييز السابق للزمان الشعورى الذاتى والزمان الموضوعى الجمعى ، بل جعل الأول نتاجا للثانى ومشتقا منه ، فالزمان الموضوعى زمان اجتماعى كلى يتشخص فى كل حالة فردية وجزئية . لذلك كان الزمان الكلى الموضوعى الاجتماعى تعبيرا عن ايقاع الحياة الاجتماعية ومظاهر النشاط الجمعى على شكل تقسيمات زمانية متتابعة لتأخذ فى النهاية صورة « التقويم الزمنى »[14] .

ومن وجهة النظر الابستمولوجية يمكن تحليل مقولة الزمان عند دوركايم لا بأعتبارها مقولة قبلية فى العقل ، ولا باعتبارها صورة من صور الحدس ، بل بأعتبارها صورة اجتماعية ، ذات أصل اجتماعى ، تستمد خصائصها الضرورية والكلية من واقع التتابع الاجتماعى للاحداث، وبخاصة توالى الشعائر والطقوس الدينية . إن هذه المقولة تعبر عن زمان الجماعة ، لأن الزمن نفسه ظاهرة اجتماعية تشكل فى البناء الاجتماعى للمجتمع نظاما ثابتا . ولعل من أهم الدلائل التى ساقها تلاميذ دوركايم - من أمثال موريس هاليفاكس مثلا - بصدد الطابع الاجتماعى للزمان ، أن التقاويم التى استخدمت فى قياس الزمن ، صدرت جميعها مرتبطة بحضارات قديمة، فأرتبط التقويم المصرى بالحضارة المصرية القديمة ، وارتبط التقويم الفلسطينى والهندى بحضارات فلسطين والهند القديمة . كما كانت الأحداث الدينية الكبرى فى تاريخ الانسانية بدايات للتقويم الميلادى والتقويم الهجرى اللذان ارتبطا بميلاد السيد المسيح عليه السلام أو بهجرة سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم ، كأحداث لها قدسيتها فى البلدان الأوروبية والاسلامية فكانت نقاط أرتكاز هامة فى التاريخ البشرى .

ب - مقولة المكان :

رفض دوركايم التصور الفلسفى الميتافيزيقى لمقولة المكان عند كانط ، لأن هذا التصور يجعل المكان وسطا مبهما لأنه متجانس لايضيف جديدا الى

الفكر، و لأنه يعبر عن فكرة مطلقة خالصة ويستحيل العقل ادراكه أو تصوره تصورا موضوعيا . فالمكان عند دوركايم لايصدر على نحو ذاتي أو قبلي ، كما أنه ليس مكانا مطلقا وعاما ، بل هو نسبي يتحدد من خلال موقف الفرد في المكان الطبيعي والمكان الاجتماعي . والانسان لايدرك المكان بعقله مباشرة ، بل يدركه بواسطة « وسائط اجتماعية » يفهم من خلالها حقيقة العالم الخارجي . والمجتمع عند دوركايم هو المركز الحقيقي للادراك المكاني ، ومن خلال الادراك الاجتماعي للمكان، يتعرف الانسان على حقائق العالم الخارجي . كما أن التمييزات القائمة بين اجزاء المكان تصدر في نظر دوركايم عن قيم اجتماعية خاصة اشتقت من طبيعة الحياة القبلية والعشائرية . فالمكان يحدد « طوطم » العشيرة ، وهو المصدر الاجتماعي لنشأة التقسيمات الاجتماعية . فالشمال مثلا هو مكان طوطم العشيرة المقيمة في الشمال ، وكذلك الجنوب هو مكان طوطم العشيرة التي تقيم في الجنوب . لذلك كانت مقولة المكان مقولة اجتماعية في شكلها ومضمونها ، لذلك يوصف المكان الاجتماعي بأنه نسبي وليس كليا أو ضروريا ، كما يتميز بالوضوح والتميز من الناحية الفيزيقية والاقليمية والايكولوجية . إن مواضع الاشياء في المكان لاتنعزل عن عالم الحياة الاجتماعية ، لأن مقولة المكان الاجتماعية تربط عالم الاشياء بالعالم الاجتماعي . ولذلك فان مقولة المكان عند دوركايم مشبعة بالعناصر الاجتماعية والثقافية ذات الأصل الديني [١٥] .

ج – مقولة السببية :

وشأنه في ذلك شأن موقفه من مقولة الزمان والمكان ، رفض دوركايم التصورات الفلسفية لفكرة السببية أو العلية . فلم يتفق مع العقليين في القول بوجود علاقة ضرورية وكلية وقبلية في الذهن بين العلة والمعلول أو بين السبب والنتيجة ، كما لم يتفق مع التجريبين في ردهم فكرة السببية الى تداعي أو تواتر تؤكده التجربة لتكون عادة ذهنية تصل ما بين العلة والمعلول ، وأنما ذهب الى أن العلية أو السببية ترجع الى مصدر

موضوعى (لا هو عقلى ولا هو تجريبى) اجتماعى . فالعلية فكرة من صنع العقل الجمعى يقدمها جاهزة للعقل الفردى ليرى من خلالها أو ليدرك ما بين الأشياء والظواهر من علاقات . ويرجع الأصل الاجتماعى لمقولة السببية عند دوركايم الى فكرة « القوة الفاعلة » ، بمعنى أن هناك قوة موجدة هى المجتمع وما يتميز به من سلطة إلزامية تعلو سلطة الأفراد . ويرتد دوركايم بفكرة القوة – التى هى أساس مقولة السببية فى نظره – إلى أصل دينى يتمثل فى عقيدة « المانا » ، تلك القوة الخفية التى تتركز حول « الطوطم » الذى يعد بدوره مصدر سائر القوى الخفية والظاهرة ، هذه القوة الدينية هى التى تثير مشاعر الأفراد فيتجمعون حول طوطمهم. «المانا » إذن هى الصورة الأولى لفكرة السببية ، فهى طاقة روحية وطبيعية تنبعث فى أركان الكون وترتبط بها أول معرفة سببية صادرة عن قوة الطوطم ، كما أنها السبب الأول لكل حركة فى المجتمع ، والمصدر الأول والنهائى لكل الأحداث الاجتماعية والتاريخية . لذلك فهى إذن اجتماعية الأصل والمصدر والنشأة ، ترتد الى المجتمع ، لأنها من صنع الجماعة ولاترتد الى العقل الفردى، كما أنها لاتصدر عن التجربة بل عن حياة الجماعة وتستمد عناصرها من العقل الجمعى ومن تلك التجربة اليومية التى يعايشها الانسان فى حياته الاجتماعية [١٦] .

على هذا النحو السابق ، يذهب دوركايم الى أن الأصل فى كل مقولات الفكر يمكن أن يوجد فى بناء الجماعة وعلاقاتها ، وأن هذه المقولات الفكرية تتغير بتغير التنظيم الاجتماعى . ولكى يفسر الأصول الاجتماعية لهذه المقولات، سلم دوركايم بأن الأفراد يتوجهون على نحو مباشر وقاطع نحو الجماعات التى يعيشون فيها أكثر مما يتوجهون نحو الطبيعة . ان التجارب والخبرات ذات الأهمية الأساسية تتوسطها العلاقات الاجتماعية التى تترك بصماتها واضحة على طابع الفكر والمعرفة . لذلك نراه فى دراسته عن الأشكال الأولية للفكر يعالج الوقوع أو الحدوث المرحلى للنشاطات الاجتماعية (الاحتفالات والأعياد والطقوس ... الخ) مؤكدا أن

بناء العشيرة والتشكيل المكانى لأجتماعات ومقابلات الجماعة على أنها من بين الأسس الوجودية للفكر والمعرفة "[١٧] .

ومع ذلك ، لم يحدد دوركايم على هذا النحو نموذجا للنسبية يتضمن معايير لقياس الصدق ، ذلك لأن الأصل الاجتماعى للمقولات يجعلها أمورا ذات طابع تعسفى بالمرة، طالما أن مدى ملاءمتها للتطبيق على الطبيعة يكون موضع أعتبار . ان هذه المفاهيم تكون – ولو بدرجات مختلفة – ملائمة لموضوعاتها . ولكن طالما أن هناك تنوعا فى البناءات الاجتماعية (وبالتالى فى الأدوات التصنيفية) فان ثمة عناصر ذاتية لانعرفها توجد فى البناءات المنطقية الخاصة بكل مجتمع . هذه العناصر الذاتية لابد من اقتلاعها كلية اذا ما أردنا الوصول الى الحقيقة والواقع على نحو أكثر ارتباطا . ويحدث هذا فقط فى ضوء بعض الظروف والشروط المحددة . فمع اتساع نطاق الاتصالات الثقافية المتبادلة ، ومع انتشار سبل الاتصال المتبادل بين الأفراد المنحدرين من مجتمعات (أصول اجتماعية) مختلفة ، ومع اتساع حجم المجتمع ، يتلاشى الأطار المرجعى المحلى بالتدريج حيث يصعب احتواء الاشياء داخل القوالب الاجتماعية التى كانت تصنف على أساسها على نحو بدائى ، وحيث يجب أن تنظم وفقا لمبادئها الخاصة بها ، وعلى هذا النحو ، فان التنظيم المنطقى يتمايز ويختلف عن التنظيم الاجتماعى ويصبح أكثر استقلالا . ان الفكر الانسانى ليس فى الأصل واقعا بدائيا ، انه نتاج تاريخى ومثل هذه المفاهيم والتصورات على وجه الخصوص ، والتى تخضع للتحليل والنقد المنهجى يجب أن تكون أكثر ملاءمة وموضوعية ، بل أن الموضوعية ذاتها يجب أن ينظر اليها على أنها نتاج اجتماعى "[١٨] .

على هذا النحو ، تداخلت ابستمولوجيا دوركايم مع تفسيره الذاتى للجذور الاجتماعية للتحديد العينى المشخص للوحدات الزمانية والمكانية . ولعلنا لسنا بحاجة الى الانغماس فى التقدير التقليدى المبالغ فيه «للمقولات» كشىء مستقل ومعروف على نحو مسبق ، والى أن نشير الى

أن دوركايم لم يتعامل مع المقولات فى ذاتها ، ولكنه تعامل مع تقسيمات اصطلاحية متفق عليها لكل من الزمان والمكان ، لقد أدرك دوركايم « أن الاهتمام بابراز الاختلافات فى هذا الصدد يجب ألا يقودنا الى اهمال المتشابهات التى لاتقل فى ذاتها أهمية عن هذه الاختلافات ». ومع ذلك وفق دوركايم فى أن يكون سباقا لربط تنوعات واختلافات أنساق التصورات والمفاهيم بتنوعات واختلافات التنظيم الاجتماعى ، الا أنه لم يوفق فى ارساء الأصل الاجتماعى للمقولات [19] .

٤- الأصل الاخلاقى والاجتماعى للفكر والمعرفة :

تبلور علم الاجتماع الدوركايمى فى الأصل داخل الاطار النظرى التطورى لكل من كونت وسبنسر . فالمجتمع يكون - فى نظره - كلا عضويا تقوم فيه الأعضاء المختلفة بوظيفة محددة للحفاظ على توازنه . ومع ذلك ، رفض دوركايم رواية سبنسر عن الفردية المنهجية وما تضمنته من دعاوى وقضايا نفعية ، بنفس الدرجة التى رفض بها الاتجاه الذرى الذى كان مسيطرا على تفكير المشتغلين بالعلم الاجتماعى فى فرنسا ممن كانوا معاصرين له من أمثال جبريل تارد Gabriel Tarde . حيث ذهب دوركايم الى أن التفسير السوسيولوجى يجب أن يكون مستقلا عن علم النفس وعن الشعور والضمير الفردى . لذا نجده فى مقدمة المجلد الثانى من « حولية علم الاجتماع L' Annee Sociologique بدافع عن تكنيكات البحث الاجتماعى التى تمكن من تحديد العلاقات المتداخلة بين الوقائع والكشف عن نماذج القوانين التى تحكمها ، قائلا :

« ان المبدأ الكامن وراء هذا المنهج هو أن الدين والتشريع والأخلاق والوقائع الاقتصادية يجب أن تعامل كلها بطريقة تتلاءم وطبيعتها الخاصة كوقائع اجتماعية . وسواء حاولنا وصفها أو تفسيرها فانه يتعين علينا أن نربطها ببيئة اجتماعية خاصة ، أى بنمط محدد للمجتمع ».

ومن وجهة النظر السوسيولوجية ، لايمكن تحليل الكليات فى ضوء

الأفراد : فوحدة التحليل هى « البيئة »، أى القوى والوقائع الجمعية التى تشكل موضوع العلم الاجتماعى . ان ماهو اجتماعى – فى نظر دوركايم – لايمكن تحليله أو تجزئته الى ماهو أبسط منه ، فهو شيء فريد قائم بذاته Sui Generis ، ومن ثم يكون العنصر السيكولوجى الفردى أمرا غير ملائم تماما . وبطبيعة الحال ، تعارضت الواقعية الاجتماعية عند دوركايم مع غيره من المشتغلين بالعلم الاجتماعى ممن تبنوا مدخلا سيكولوجيا ذاتيا اراديا . ففى خلافه مع دوركايم كتب تارد يقول « اننى أدين بالمذهب الاسمى . ولا أعترف الا بوجود الأفعال والتفاعلات الفردية . أما ماعدا ذلك فهو فى نظرى ليس الا كيانات ميتافيزيقية غامضة ». وفى كتابه الانتحار تلقف دوركايم القضية من الاتجاه الفردى عند تارد وذهب الى أن الوقائع الاجتماعية معطيات موضوعية ، أو أشياء توجد مستقلة عن الأفراد وعن علم النفس الفردى والتفاعلات الانسانية .كما أن الوقائع الاجتماعية فى نظر دوركايم لايمكن بحال من الأحوال أن تنكمش لتصبح نظاما آخرا . والواقع ان كثيرا مما ذكره دوركايم من تحليلات فى كتابه « الانتحار» كان موجها بصفة أساسية لنقد صياغات تارد .

يجسد معدل الانتحار فى نظر دوركايم ماهو أكثر من مجموع الأفعال الفردية التى أقدمت على الانتحار ، أن معدل الانتحار واقعة اجتماعية بذاتها ، تتميز بما لها من كيان خاص وتفردية وطبيعة خاصة . ان السؤال السوسيولوجى الأصيل فى هذا الصدد ، كما يرى دوركايم ، لايتحدد فى من الذى يقدم على الانتحار ، وانما يتحدد فى التعرف على الطرق أو الوسائل التى من خلالها يحدد معدل الانتحار ، بعتباره واقعة اجتماعية خارجية ، أى ميل الأفراد أو نزوعهم الى قتل أنفسهم بأنفسهم .

ولقد كان من أهم المشكلات التى واجهها علم الاجتماع الوضعى ممثلة فى السؤال الخاص بالوسائط Mediations : ان الذات الفردية تعرف بوجه عام فى ضوء علاقة بسيطة ومباشرة وميكانيكية بالمجتمع ، أى فى ضوء علاقة يكون فيها الشعور والفعل الاجتماعى والنظم أو المؤسسات الاجتماعية

تمثل نتاجا لعملية سببية خارجية ومحددة . أما العالم الاجتماعى والتاريخى فكان يعرف كمعطيات خارجية مفروضة ، أى كبيئة لها قوانينها الخاصة بها . لذلك فان قانون كونت فى التقدم الانسانى - الذى يقرر أن كل المجتمعات تمر بالضرورة خلال مراحل ثلاثة للنمو بدءا بالمرحلة اللاهوتية وانتهاء بالمرحلة الوضعية ، مارة بالمرحلة الميثافيزيقية - يصبح قانونا طبيعيا خارجيا يتدنى بالأفراد الى مرتبة «الأدوات» أو « أجهزة وآلات لحركة مقدرة تقديرا مسبقا » . أما دوركايم فقد قبل هذه الصياغات التى قدمها كونت ، وذهب الى أنه لتأكيد خصوصية الوقائع الاجتماعية كان عليه أن يتابع التراث السوسيولوجى الذى خلفه كونت حيث يقول:« ان مزيدا من التقدم لايمكن أن يحدث طالما أصبح من المقرر أن قوانين المجتمع لاتختلف عن القوانين التى تحكم باقى الطبيعة ، وطالما أن منهج الكشف عن هذه القوانين هو نفسه المنهج الذى تستخدمه العلوم الأخرى . وهذا هو ما يمثل اسهام كونت الحقيقى » . ويضيف دوركايم أن ماهو اجتماعى يمثل الموضوع الحقيقى لعلم الاجتماع ، كما يجب أن يتميز بدقة عن المستويات الأخرى للوجود الانسانى : فماهو اجتماعى حقيقة بذاتها فى المجتمع ، توجد بذاتها وبفضل أسباب ضرورية خاصة تربط نفسها بالطبيعة الخاصة للانسان »[٢٢] .

ومع ذلك ، يختلف الاتجاه الوضعى السوسيولوجى عند دوركايم عن وضعية كونت اختلافا كبيرا فيما يتعلق بحل مشكلات التماسك الاجتماعى : ذلك أن العنصر الحاسم فى التضامن الاجتماعى هو استقلالية الفعل الأخلاقى . من الواضح أن هناك بعض المبادىء الفعلية كانت قد تغلغلت فى علم الاجتماع الدوركايمى أدت به بعيدا عن اعتقاده الوضعى ففى كتابه « تقسيم العمل » مثلا ، ذهب الى أن التصور الميكانيكى للمجتمع لايحول دون وجود المثاليات ، فلكى نبرهن على أن الأشياء تحدث وفقا للقوانين لايعنى ذلك أننا لانجد شيئا نفعله » . ومع ذلك لم يتمكن دوركايم من تقديم الحل المرضى لثنائية استقلالية الفعل الأخلاقى وحتمية

الوقائع الاجتماعية ، وجاءت أعمالة السوسيولوجية الأخيرة لتدور حول مشكلة الفعل الانسانى والبيئة المفروضة . هذا وفى الوقت الذى ظل فيه كونت متجاهلاً للبعد الانسانى فى النمو الاجتماعى ، بينما يعلن فيكو عن أن العالم الاجتماعى نتاج من صنع الانسان ، نجد أن الاتجاه الوضعى عند دوركايم ظل متشبثا بهذه المشكلة على وجه التحديد .

لقد أشار كل من كونت ودوركايم الى أن النسق الاجتماعى يستوجب بالضرورة وجود تنظيم اجتماعى ، كما أعلن دوركايم منذ وقت مبكر (١٨٨٦) أن المجتمع يجب أن يرتبط بروابط اجتماعية قوية ذات طابع أخلاقى . فعلى الرغم من أن المجتمع كائن عضوى الا أن التوازن لايتحقق فيه بطريقة تلقائية عفوية ، بل أن حالته الصحية والسوية هى ذلك الانسجام والتناغم بين عناصره المختلفة . ولكن دوركايم يؤكد هنا أنه فى حالة غياب المركز الأخلاقى القوى ينحل المجتمع لامحالة الى حالة من التدهور والانحلال والفوضوية . وتميل الوضعية الى تعريف المجتمع كنسق أو بناء من وقائع اجتماعية تنمو فيه الوحدة فقط من خلال الفعل الأخلاقى . بهذا المعنى كان علم الاجتماع الدوركايمى يتميز بالتوجه العقلى ، حيث أنه لاينظر الى التماسك الاجتماعى على أنه نتاج عمل البيئة الاجتماعية بقدر ماهو نتاج الأبعاد الأخلاقية للوقائع الاجتماعية ذاتها . وفى هذا الصدد يذكر دوركايم :

« ومن أجل أن يسود النظام الاجتماعى العام يتعين على جموع الأفراد أن تقنع بنصيبها ، ومن أجل أن تتحقق هذه القناعة يتعين عليهم ألا يفكرون فيما اذا كان لديهم القليل أم الكثير ، بل عليهم الاقتناع بأن ليس لهم الحق فى المزيد . ومن أجل أن يتم ذلك كله لابد من وجود سلطة يعترف الجميع بتفوقها وسيادتها ، تلك السلطة التى تحدد لهم فى النهاية ماهو الحق والخير » .

ان التضامن الاجتماعى لاينتج تلقائيا عن طريق الأداء أو العمل الداخلى للنسق الاجتماعى . ومن هنا كان الحل الذى اقترحه دوركايم يتمثل فى

علم الاجتماع الذى يحاول أن يحقق تكامل العامل الذاتى داخل المنهجية الوضعية العامة . وفى الحقيقة ، ذهب دوركايم الى أن الانسانية - بعيدا عن طبيعتها الخاصة - توجد نمطا من التنظيم الاجتماعى الطوعى يحمل قوة الالزام الأخلاقى . وهنا يبدو من الأهمية بمكان أن ندرك هذا التحول فى بؤرة الاهتمام والتأكيد الذى طرأ على أعمال دوركايم . ففى مقالة له كتبها فى الفترة من ١٨٩٧ - ١٨٩٩ طور دوركايم مفهوم «التمثلات الجمعية Collective Representations » ، ومع أن هذا المفهوم كان مرتبطا أرتباطا وثيقا بفكرة الواقعة الاجتماعية كظاهرة جمعية ، الا أنه لم يكن تعديلا للصياغات الوضعية التى قدمها فى كتابه «تقسيم العمل» وكتابه « قواعد المنهج فى علم الاجتماع ». هذا بينما نجد دوركايم يشير من قبل وفى مقدمة كتابه « تقسيم العمل » الى أن المجتمع الحديث يفقد وبطريقة متزايدة مستمرة تلك السلطة الجمعية التى كانت موجودة فى النظام التقليدى . وهكذا تمثل حل دوركايم فى اعتقاده بأن التضامن الاجتماعى يرتكز على التمثلات الجمعية لنسق التفكير العام .

وفى مقالة له بعنوان « حتمية الوقائع الأخلاقية "The Determination of Moral Facts" (١٩٠٦) ساوى دوركايم الاخلاق بعمومية العقيدة الدينية ، قائلا بأن الحياة الاجتماعية لايمكن بحال من الأحوال أن تشبع بذاتها كل الخصائص التى يحرص عليها الدين بوجه عام . ان الدين والأخلاق فى نظر دوركايم متداخلان بطريقة لايمكن فصم أحدهما عن الآخر ،فهناك دائما عناصر اخلاقية فى الدين،وعناصر دينية فى الأخلاق ». وهكذا يتابع دوركايم فكرة أن الحياة الأخلاقية والحياة الاجتماعية بالتالى لهما طابعا مقدسا يوحى بالاحترام والهيبة والطاعة . وفى هذا الصدد يعلن دوركايم أنه «فى البداية كان كل شىء له الطابع الدينى »، وهو فى ذلك يعارض دعوى الماركسية بأن الحياة الاجتماعية والثقافية ليست سوى اشتقاقات للقوى الاقتصادية ، وأن التغير الاجتماعى نتاج آلى للظروف المادية . ان الحياة الاجتماعية فى نظر دوركايم أكبر من ذلك بكثير ، انها

بناء أخلاقي يتركب من مجموعة من الوصايا العامة التي تستند على قيم وأفكار دينية .

ويرجع الكثير من هذه الأفكار السابقة الى تأثير الفيلسوف كانط Kant الذى كان لفلسفته العقلية أثرها القوى فى الكثير من المفكرين المعاصرين لدوركايم . لقد قدمت فلسفة كانط بديلا عن الشكية والنسبية التى سيطرت على الاتجاه الامبريقى والوضعى فى القرن التاسع عشر ، حيث سلمت بمفهوم عالمى للأخلاق . ان الأفعال الأخلاقية يجب أن تعرف - على حد تعبير كانط -فى حدود «استقلالية الارادة » و« مقولات أولية » ، لا باعتبارها نتاج موقف أو تجربة خارجية . وترتبط الأخلاق عند كانط بذات ارادية تقوم بأفعالها بطريقة عقلانية على أساس بديهيات ومسلمات عامة يلتزم بها كل فرد . وتتطلب عمومية الأخلاق أن تسلك الذات بمقتضى الواجب ولأجل مبادىء الأخلاق . لذلك كان الواجب والارادة هما أساس فلسفة كانط الأخلاقية . ومن هنا ، وجدت هذه العناصر مجالا للتعبير عنها - على المستوى الجمعى وليس على المستوى الفردى - فى نظرية دوركايم عن التمثلات الجمعية والقوة الملزمة للمعايير الأخلاقية [٢٥] .

وفى المقابل ، انتهت وضعية كونت الى نسبية كل القيم . اذ ليس هناك شيئا فى نظره حسنا أو سيئا على الأطلاق ، فكل شيء نسبى ماعدا هذه الحقيقة فهى الوحيدة المطلقة . وعلى هذا الأساس ، فان الفوضوية الأخلاقية التى أشار اليها دوركايم كأهم مايتميز به المجتمع الأوربى فى القرن التاسع عشر يمكن أن تجد لها حلولا عدة بما فى ذلك تسلطية كونت ، والحرية الفردية عند سبنسر ، بل وحتى الاشتراكية الثورية طالما أن كل هذه الحلول متساوية فى أنها نسبية ، وبالتالى فهى متساوية فى كونها صادقة . أما دوركايم فقد رفض النسبية الوضعية عند كونت وذلك بتحويل الاتجاه الوضعى السوسيولوجى الى علم للنشاط الأخلاقى ترتبط فيه الوقائع الاجتماعية بالذات أو العنصر الانسانى : وقد تمثل ذلك بصفة خاصة فى

كتاباته التى صدرت فيما بعد ١٨٩٥ ، والتى كانت فى مجموعها عبارة عن تقبل النظم الاجتماعية التى تفرض أو تتطلب التزاما أخلاقيا ، أى أن الانسانية هى التى تطور بطبيعتها الخاصة أساس التماسك الاجتماعى .

وفى الجزء الأخير من كتابه الانتحار يقرر دوركايم أن الحياة الاجتماعية تتألف مما أسماه « بالتمثلات الجمعية » أى الرموز الجمعية التى من خلالها يصبح المجتمع واعيا بذاته . ان المجتمع فى نظره يمكن أن يتكون فقط عن طريق ايجاد « المثل » ، التى هى ببساطة عبارة عن أفكار يرى المجتمع نفسه من خلالها . ولذلك فان التصور الخارجى والميكانيكى البحث للمجتمع يميل فى نظر دوركايم الى تجاهل «روح» المجتمع التى هى بمثابة تركيب من «المثل الجمعية » . لقد أكد دوركايم أن الوقائع الاجتماعية كيانات موضوعية ، ولكنها تحتوى أيضا على عنصر ذاتى هام يرتبط بالضمير أو الشعور الفردى ويشكل التمثلات الخاصة بالعالم الاجتماعى . لذلك ، فان الحياة الاجتماعية - أى الحياة الجمعية - تنعكس فى هذه التمثلات التى تصبح فى نهاية الأمر حقائق مستقلة بذاتها عن الأفراد. وبالاضافة الى ذلك ، أكد دوركايم أن هذه التمثلات الجمعية تختلف عن التمثلات الفردية اختلافا كبيرا . فمفهوم الدين مثلا يشير الى ماهو أكثر من المشاعر الفردية ، أي الى نسق يوحد حالات الفعل « كطريقة متميزة للتفكير في الوجود الجمعى » . وفى مقالة له بعنوان « البراجماتية وعلم الاجتماع " Pragmatism and Sociology" (١٩١٣) أشار دوركايم الى أن الديمرقراطية والصراع الطبقى أمثلة لهذه التمثلات الجمعية ، أى السلطة التى تفرض نفسها على الأعضاء المختلفين للجماعة الاجتماعية . لذلك تكون التمثلات الجمعية مصدر الفعل الانسانى وذلك لأن الأنسانية لاتدفع أبدا عن طريق الحاجات والرغبات الفيزيقية ، وانما يدفعها باستمرار « رواسب » الماضى من «عادات » و «تحيزات » و « أهواء» تلعب كلها دورا فعالا وايجابيا فى الحياة الاجتماعية [٢٦] .

هكذا ، أعادت الوضعية السوسيولوجية عند دوركايم تعريف الوعى والأيديولوجية ، حيث لاتعتبرها عناصر زائدة على الوجود المادى ، بل هى أساسا – وعلى حد تعبير دوركايم – ظواهر عقلية تلقى مزيدا من الضوء على التمثلات الجمعية للحياة الاجتماعية . كما أن هذه التمثلات الجمعية ذات طابع الزامى لأنها تنبثق عن مصدر يعلو على الفرد ، ألا وهو المجتمع ذاته . وهكذا يتجسد العنصر الذاتى فى صميم ماهو اجتماعى .

وبالمثل ، يعرف دوركايم السلطة فى حدود مقولات مجتمعية كبرى وليست فى حدود دينية جامدة وصارمة .» ففى عالم الخبرة – كما يقول – لايوجد الا كائن واحد يملك حقيقة أكثر ثرءا وتعقيدا عما نملكه نحن ، وهذا هو الكائن الاجتماعى ». ان الجمع وحده Collectivity – كالأسرة والكنيسة وروابط الأعمال – هو الذى يتمتع أساسا بخاصية « القدسية والقداسة » التى يعتبرها دوركايم خاصية ضرورية للسلطة الاخلاقية . فالواجب والالتزام هما قوام الأخلاق ويفرضان الاذعان والطاعة لأنهما يوجهان أفعالنا الى أهداف تسمو علينا وتبدو لنا فى نفس الوقت أمورا مرغوبة . ان المجتمع يسمو على الفرد ، ويستوعبه ، والمجتمع يملى أوامره علينا لأنه خارج عنا ومتفوق علينا ، كما أن «المسافة الأخلاقية بيننا وبين المجتمع هى التى تجعل منه سلطة تنزل عندها ارادتنا ». ان المجتمع – على حد تعبير دوركايم – « يكمن بداخلنا » ، بل هو نحن ، والمشاعر الجمعية ليست الا أصداء لصوت المجتمع فينا ».

ومع ذلك ، فقد أشار نقد دوركايم للوضعية السوسيولوجية عددا من المشكلات الهامة : فقد تحول المفهوم المادى للواقعة الاجتماعية – فى كتاب قواعد المنهج فى علم الاجتماع – الى بناء جمعى موضوعى يعمل بنفس الطريقة التى تعمل بها الوقائع كأشياء . كما أن فكرة « الصوت العظيم للمجتمع » مثلا توحى بمقولة « الوساطة » التى افتقدت فى أعمال دوركايم المبكرة ، ولكنها مع ذلك تظل مرتبطة بالمسلمة المحورية عن التنظيم. ذلك لأن الانسانية يجب أن تنتظم ،ولكن ليس عن طريق قوة

خارجية بحته . كذلك عاد دوركايم فى أحد أعماله الأخيرة الى هذه المشكلة مرة أخرى عندما عرف الطبيعة البشرية على أنها تحمل طابعا ازدواجيا ، حيث تشتمل على كل من الدوافع الحسية الأنانية من ناحية ، وعلى ملكة التفكير التصورى والنشاط الأخلاقى باعتبار أن الانسان كائن مفكر . لذلك يحدد دوركايم « الأنانى » بأنه الشخص الذى يعنى بأهداف شخصية بحتة ، ومن ثم نجده يحصر الأنانية فى نطاق ماهو بيولوجى بينما يربط الأخلاق بما هو اجتماعى . وبناء على ذلك يتوصل دوركايم الى نتيجة مؤداها « أن الانسانية لايمكن أن تتابع الأهداف الأخلاقية دون أن تسبب شرخا فى نفوسنا »، كما استطاع دوركايم أيضا ، من خلال نظرته المبكرة التى تربط الدين بالأخلاق ، أن يتوصل الى نتيجة هامة مؤداها [٢٧] :

« أنه حتى بالنسبة للعقل الذى يتسم بالتوجيه الدنيوى ، يكون الواجب والالتزام الخلقى شيئا مقدسا مهيبا ، كما أن العقل ، ذلك الحليف الذى لاينفصل عن النشاط الأخلاقى ، يثير فينا وبطريقة طبيعية مشاعر مماثلة . لذلك فان ازدواجية طبيعتنا هى بمثابة حالة خاصة لتقسيم الأشياء الى ماهو مقدس وماهو دنيوى وذلك هو أساس كل دين ».

ثالثا : سوسيولوجيا المعرفة العلمية عند دوركايم :

دارت كل المحاولات الكبرى التى ساهمت فى وضع البدايات الأولى لعلم اجتماع المعرفة فى القرن التاسع عشر ، حول امكانية ادراج العلم الطبيعى ضمن مجالات بحثه . ظهر ذلك بوضوح فى أعمال اميل دوركايم E.Durkhiem وكارل ماركس K. Marx .

لقد حاول دوركايم أن يقدم تفسيرا سوسيولوجيا للأصول الأولى لمقولات الفكر والاستدلال الأساسية عند الأنسان ، فذهب الى حد القول بأن أفكار الزمان والمكان والقوة والتناقض وغيرها تختلف من جماعة لأخرى بل تختلف داخل الجماعة الواحدة من فترة زمنية الى فترة أخرى . ويكشف

وجود هذا التنوع - على حد تعبير دوركايم - عن حقيقة أن المقولات والقواعد المنطقية الأساسية تعتمد الى حد كبير على عوامل تاريخية ، وبالتالى على عوامل اجتماعية، لذا يبدو من الممكن الوصول الى تحليل مميز للمحتوى أو المضمون المعرفى للعلم . فالنتائج التى يتوصل اليها أى مجال فكرى أو نشاط عقلى تفرضها وتحددها عوامل مثل مصادرها الثقافية وبناء الجماعة الاجتماعية ومكانتها فى المجتمع الأكبر . غير أنه على الرغم من أن دوركايم كان يشايع هذا الموقف العام ، الا أنه عاد فعدل كثيرا من جزئياته ، وخاصة عندما أستبعد المعرفة العلمية من نطاق التحليل السوسيولوجى .

حاول دوركايم جاهدا ، منذ البداية ، أن يتجنب هذا الوضع النسبى الذى من خلاله يعتبر الأصل الاجتماعى لمقولات الفكر وأشكاله سببا يجعلها أمورا عشوائية اذا حاولنا تطبيقه على الطبيعة . وفى هذا الصدد ، يقول دوركايم [٢٧] :

« وانطلاقا من حقيقة أن أفكارا مثل الزمان والمكان والسببية والطبقة والشخصية وغيرها تؤسس على عناصر اجتماعية ، يصبح من غير الضرورى أن نستنج أنها تخلو من كل قيمة موضوعية ، بل على العكس من ذلك ، قد يقودنا أصلها الاجتماعى الى الاعتقاد بأن لها أساسا يكمن فى طبائع الأشياء ».

توصل دوركايم الى هذه النتيجة من خلال تصوره لوجود وحدة بين العالم الطبيعى والعالم الاجتماعى : فمفهوم الجماعة للزمن ، مثلا ، يشتق - على حد تعبيره - من الأيقاعات الاجتماعية لحياتها الجمعية ، ولكن هذه الايقاعات الاجتماعية ترتبط بأكثر تكرارات العالم الطبيعى شمولا . ان العالم الطبيعى والاجتماعى يشكلان فى نظر دوركايم مجالا واحدا وشاملا للظواهر الطبيعية . ومن ثم فان التصورات أو المفاهيم التى ترتبط بالأنتظامات الاجتماعية يمكن تطبيقها - على حد قوله - لتفسير انتظامات العالم الطبيعى . غير أن قضية دوركايم هذه كانت على قدر كبير من العمومية

بالدرجة التى يمكن تطبيقها على كل الجماعات الانسانية ، اذ تقرر أن المقولات المشتقة اجتماعيا هي وحدها التى يكون لها درجة ما - غير محددة - من الموضوعية . لذا تظل المشكلة قائمة : اذ كيف يمكن التمييز بين التفسيرات المختلفة التى تطرحها أفراد الجماعات الاجتماعية المتباينة للعالم الطبيعى ، وكيف يمكن الحكم عليها اذن ؟ ان دوركايم لم يدرك فيما يبدو هذه الصعوبة بقدر كاف من الوضوح ، ولكنه تمكن وهو بصدد تفسيره للتطور الاجتماعى من وضع واستخدام معيار أكثر تحديدا للموضوعية : حيث يقرر أن الموضوعية ستصبح أكثر منالا وتحققا كلما زاد التطور الاجتماعى انتشارا ، وكلما اتسع نطاق احلال العلم محل الدين كأساس للفكر الانسانى حول العالم الطبيعى . يقول دوركايم (٢٨) :

« ان الأفكار الأساسية لمنطق العلم أفكار دينية كفكرة الأصل الاجتماعى ، الا أن العلم يضفى عليها تطويرا جديدا ومتقنا وينقيها من كل العناصر العارضة، كما يطور روحا للنقد فى كل ما يقدمه ، تلك الروح التى يتجاهلها الدين . والى جانب ذلك يحيط العلم نفسه بسياج من التحذيرات لتجنب التحيز والأحكام المسبقة وطرح العواطف والمؤثرات الذاتية جانبا .. ان العلم يتجه الى احلال نفسه محل الدين فى كل الأمور التى تعنى بالوظائف المعرفية والفكرية ».

حاول دوركايم بوجه عام أن يشرح الظروف الاجتماعية التى أعتقد أنها كانت عوامل مسئولة عن هذا التحول الجوهرى الذى طرأ على أنماط الفكر البشرى ، وكانت دعواه الاساسية أن تزايد حجم المجتمعات الانسانية وما أرتبط بهذه الزيادة من اتساع حجم التمايز الداخلى ، كانت كلها أمورا أدت الى مزيد من تحرير النشاط الفكرى من القيود الاجتماعية ، وأن التفكير العلمى كان واحدا من أهم نتاجات هذا التحرر ، ومن ثم كانت نتائجه بعيدة كل البعد عن التأثر المباشر بالعوامل الاجتماعية . ان التفكير الدينى فى العالم الطبيعى نشأ- كما ذهب دوركايم - فى المجتمعات المتماسكة صغيرة الحجم ، وقام على أساس من مقولات وأفتراضات أشتقت

من الحياة الاجتماعية . لذلك عندما أصبحت المجتمعات أكثر تعقيدا ، وأصبح شكل التماسك الاجتماعي أقل تحديدا ، تمكنت قطاعات معينة في المجتمع من تنقيح مفاهيمها وأساليبها التي تستخدمها في الملاحظة وفقا للحقائق الأمبيريقية التي يزخر بها العالم الطبيعي . ان مفاهيم العلم ونتائجه أصبحت - على حد تعبير دوركايم - أكثر قبولا وشيوعا لا لأنها ذات طابع جمعي كالمعتقدات الدينية ، بل لأنها ببساطة اكثر واقعية .

من هذا المنطلق ، كان التحليل السوسيولوجي للعلم أمرا ممكنا في نظر دوركايم ، ولكن في شكل أكثر تحديدا عن غيره من المجالات الفكرية الأخرى . فمن حيث المبدأ ، نستطيع أن نوضح كيف أن تطورات اجتماعية معينة أدت الى ظهور العلم ، وأن نحدد ما اذا كان للمجتمع العلمي خصائصه المميزة التي تجعل بالأمكان اضفاء الطابع النظامي والمؤسسي على المنهج العلمي والتخلي عن كل مظاهر التحيز والتعصب والتشويه الفكري كما نستطيع أن نلاحظ كيف يمكن تقبل وجهات نظر الأقلية من العلماء والمتخصصين من جانب القطاعات الأخرى في المجتمعات التي بلغت درجات عالية من التمايز ... الخ باستطاعتنا أن نقوم بهذا كله ، بل بمقدورنا أن ننجز ماهو أكثر من ذلك . ولكننا لانستطيع أن نقدم تفسيرا سوسيولوجيا للمعرفة العلمية لأنها - وبقدر ماهي معرفة علمية - ذات كيان ووجود مستقل عن سياقها الاجتماعي . ان علوما كالفلك والفيزياء والبيولوجيا تستند الى وقائع يمكن ملاحظتها في العالم الطبيعي ، كما أن نتائجها أمور تشتق من هذه الوقائع ولاتفرض عليها . ان العلم يقوم بشرح الظواهر ، لا في حدود الأفكار المشروطة ثقافيا ، بل في ضوء مالها من خصائص متأصلة في طبائع الأشياء .

وعلى أية حال ، كان تأثير دوركايم واضحا وهاما في بعض المفكرين الألمان من أمثال ولهلم جيروساليم W.Gerusalem الذى تابع دوركايم على طول الخط : لقد ذهب جيروساليم الى أن هناك ثلاثة عوامل أساسية لتطور المعرفة . أما المصدر أو العامل الأول فيتميز بأنه اجتماعي يمثل في المراحل

الأولى لتطور المجتمعات الانسانية ، ويعبر عنه فى المجتمعات البدائية فى شكل تمثلات جمعية أو ما يسميه بالتبلور الاجتماعى Social Crystallization ، فالمعتقدات تظهر من خلال التفاعل الاجتماعى والأجماع . هذه البلورات الاجتماعية تعد مطلبا ضروريا لاغنى عنه لثبات المعرفة واستخدامها أستخداما عمليا . كما أنها تعتبر نقطة انطلاق لكل فكر موضوعى محدد . أما العامل الثانى فهو العامل الفردى الذى يرتبط بتغير البناء الاجتماعى والثقافى . انه يمثل اتجاه يوصف بانه اتجاه تطورى فردى ، ويشتمل هذا العامل على ظهور الأفراد المستقلين الواثقين بذواتهم كنتاج للتمايز الاجتماعى الذى يرجع بدوره الى تقسيم العمل وتطور المجتمعات الزراعية والتجارية . ويؤثر هذا التغير الذى يصيب البناء المجتمعى فى عقلانية وعلمانية النفس . ان هذا التأكيد على الفرد والأنا العليا للفرد كان قد أستمد من علم النفس والاتجاه القبلى والأتجاه الفينومونولوجى الظاهراتى ، كما أن هذا الاتجاه الفردى كان قد ابتكر هيكلا متخصصا من المعرفة الموضوعية فيما يتعلق بوسائل وأدوات العمل ، وكانت هذه المعرفة الجديدة تمثل نقطة انطلاق فى العلم الحديث . أما العامل الثالث فهو عامل أنسانى عام ، به ينظر الى الحكم على أنه شكل فطرى للتفكير . هذا العنصر العام يعتبر أكبر تجريد على المستوى الاجتماعى ويصاحب بتجريد متزايد على المستوى المنطقى . هذه العوامل الثلاثة عوامل مشروطة اجتماعيا طالما أن الفكر المتحرر وفكرة الانسانية نتاج للتفاعل الانسانى .

أما تأثير دوركايم على شيللر فكان أقل أهمية ، فى الوقت الذى كان فيه شيللر من أكثر علماء اجتماع المعرفة ثراء . ان علم الاجتماع ، وعلم اجتماع المعرفة بصفة خاصة ، يتوخى عند شيللر أهدافا معينة من أهمها : البرهنة على تنوع واختلاف النشأة الأصلية لمبادىء الاستنتاج ، والتعرف على طبيعة العملية التاريخية ونسقها ، واضعاف خصوصية التصورات الأيديولوجية والعقلية والطبيعية للتاريخ ، وتدعيم التفكير الميتافيزيقى الأصيل ، وتأكيد تأثير ومغزى الأتجاه التكنولوجى العملى فى مقابل الاتجاه

التأملي النظرى لأشكال المنـولات والأهداف المتوخاه من معرفة العالم . وهناك الى جانب ذلك هدف أساسى وأوسع هو تقديم تركب معين من نمط الحياة والفكر الغربى والثقافات الشرقية ، أى من كل من البراجماتية والروحانية ، فى ثقافة جديدة للمعرفة تنطوى على انسجام بين طرق ثلاث أساسية للمعرفة هى : المعرفة النفعية Utilitarian ، والمعرفة الأنسانية Hu-manistic ، ومعرفة الخلاص الميتافيزيقى Metaphysical Salvation . أما مدخله فكان بمثابة محاولة لتوحيد المذهب التاريخى Historicism بفلسفة الصدق المطلق .

مراجع الفصل السادس

١ - محمد علي محمد : " تاريخ علم الاجتماع ، الرواد والاتجاهات المعاصرة " ، دار المعرفة الجامعية ، الإسكندرية ، ١٩٩٣ ، ص ١٨١ - ١٨٢ .

2 - Allan Swingewood, " A short history of sociological thought ", Macmillan Publishers L. T. D., 1984, P. 98.

3 - E. Durkheim, " The rules of sociological method ", London, Macmillan, 1982, P. 45.

4 - Ibid., P. 58.

٥ - محمد علي محمد ، مرجع سابق ، ص ١٨٧ .

٦ - نفس المرجع ، ص ١٨٨ .

٧ - نفس المرجع ، ص ٢٠٠ .

٨ - قباري محمد اسماعيل ، " علم الاجتماع الفرنسي " ، دار الكتب الجامعية ، الاسكندرية ، ١٩٧١ ، ص ٢٥٥ .

٩ - نفس المرجع ، ص ١٩٤ .

10 - E. Durkheim, " Elementary forms of the religious life ", London, Allan and Unwin, 1961, PP. 12-18.

11 - Ibid., PP. 433-435.

12 - Ibid., P. 438.

13 - Ibid., PP. 9-17.

14 - Ibid., P. 15.

15 - Ibid., P. 23.

16 - Ibid., P. 37.

17 - R. Merton, " The sociology of knowledge ", in Kewal Motwani (ed), " Sociology of knowledge ", Somaiya publications P. V. T., L. T. D. Bombay, 1976, P. 95.

18 - Ibid., P. 105.

19 - Ibid., P. 107.

20 - Allan Swingewood, op. cit., P. 105.

21 - S. Lukes, " Emile Durkheim: His life and work ", London, Allan Lane, 1973, P. 313.

22 - Ibid., P. 68.

23 - Allan Swingewood, op. cit., P. 107.

24 - E. Durkheim, " The division of labour ", New York: Free press, 1964, P. 15.

25 - Allan Swingewood, op. cit., P. 109.

26 - Ibid., P. 110.

27 - M. Mulkay, " Science and the sociology of knowledge ", London, George Allen & Unwin, Boston, 1979, P. 3.

28 - Ibid., P. 4.

الفصــل الســابع
سوسيولوجيـا المعرفـة العلميـة

- مقدمة .
- المنظور الابستمولوجى المعيارى للمعرفة العلمية (روية فلسفية).
- المنظور السوسيولوجى التقليدى للمعرفة العلمية .
- المنظور السوسيولوجى المعاصر للمعرفة العلمية .
  ١- تصور انتظام الطبيعة واتساقها .
  ٢- النظرية والواقع .
  ٣- دور الملاحظة فى العلم والمعرفة العلمية .
  ٤- تقييم دعاوى المعرفة .
- المتضمنات الاجتماعية للمنظور السوسيولوجى المعاصر .
- مراجع الفصل السابع .



الفصل السابع

سوسيولوجيا المعرفة العلمية

مقدمــة :

سبق أن أشرنا الى تعدد ألوان المعرفة الانسـانية ، والى أن العلم والمعرفة العلمية تشكل شكلا ، وليس كل ، من أشكال المعرفة . من هذا المنطلق ، كان من الطبيعى أن يطرح علماء اجتماع المعرفة على أنفسـهم تساؤلا يدور حول مكانة المعرفة العلمية من المحددات الوجودية أو الاجتماعية للفكر والمعرفة الانسانية . أو إن شئت فقل حول علاقة الفكر العلمى بالوجود الاجتـماعى والسـياق الثـقـافى . وفى هذا الصـدد عرضنا لموقف التراث الماركسى من امكانية التحليل السوسيولوجى للمعرفة العلمية إنطلاقا من فكرة أساسية مفادها أن العلم الفيزيائى كان انعكاسا للثورة الصناعية . كما عرضنا لموقف كارل مانهايم ، وأوضحنا كيف أن التراث الفرنسى - ممثلا فى أعمال دوركايم - شغل هو الخر بنفس القضية .

ونحاول فى هذا الفصل أن نجمع شتات أفكارنا التى طرحتها بين ثنايا الفصـول السابقة وأن ننظمـها بعد أضافة أفكار ورؤى أخرى لم تسنح لنا الفرصـة لمناقشتـها ، على النحو الذى يلقى مزيدا من الضـوء على تطور الاهتمام بالتحليل السوسيولوجى للمعرفة العلمية،وذلك على النحو التالى :

١- المنظور الابستمولوجى للعلم والمعرفة العلمية (رؤية فلسفية) .

٢- المنظور السوسيولوجى للعلم والمعرفة العلمية (منظور كلاسيكى).

٣- المنظور السوسيولوجى المعاصر للمعرفة العلمية .

أولا : المنظور الابستمولوجى المعيارى للعلم والمعرفة العلمية (رؤية فلسفية) :

فى كتابه « العلم والنظرة الذاتية Science and Subjectivity, 1967 » ، قدم شيفلر Scheffler ما أسماه بالنظرة القياسية أو المعيارية Standard للعلم ، لخص فيها المبادىء الابستمولوجية العامة التى أستند اليها المنظور الفلسفى للمعرفة (الابستمولوجيا). والتى تشكل فى مجموعها « منظورا قياسيا معياريا » لتحليل أو معالجة المعرفة العلمية كشكل متميز من أشكال المعرفة الانسانية[1] .

يتعين على الباحث ، من وجهة النظر القياسية ، أن ينظر الى العالم الطبيعى كوضوع أو واقع له خصائصه المتميزة ، تلك الخصائص التى يصعب تحديدها عن طريق مفاضلات الملاحظين أو نواياهم ومقاصدهم ، فهى خصائص تمثل فى الواقع بطريقة مؤكدة . فما العلم الا مبادرات فكرية ونشاطات عقلية تعنى بتقديم تفسيرات محددة ودقيقة للموضوعات والعمليات والعلاقات التى تقع فى عالم الظواهر الطبيعية . وبقدر ما تكون المعرفة العلمية ثابتة ، بقدر ماتكشف عن الطابع الحقيقى لهذا العالم وتصيغه فى قضايا وصياغات منتظمة .

ان نتائج العلم الطبيعى وفقا لهذه النظرة حقيقية وضرورية ، ولايوجد أى مجال فى العلم للتعامل مع أحكام أو تقييمات أنسانية . ومع أن العالم الطبيعى قد يمر بتغيرات أو حركة مستمرة ، الا أن هناك دائما اتساقات وانتظامات ثابتة لاتتغير . هذه الانتظامات الأمبيريقية الأساسية يمكن أن يعبر عنها كقوانين عامة ودائمة للطبيعة ، تخبرنا دائما بما تكون عليه الظاهرة فى كل حال ومكان .

وتقدم الملاحظة غير المتحيزة بدورها مجموعة الأدلة والشواهد التى تبنى على أساسها هذه القوانين . وهكذا يبدأ خلق المعرفة العلمية من الشواهد البسيطة للأحساسات أو المدركات الحسية مع ملاحظات غير متحيزة يبنى

عليها صرح القانون الطبيعى"[٢] . أما القرانين القابلة للملاحظة فهى قضايا عامة تلخص هذا الركم من الشواهد والأدلة الواقعية . كما أن ثبات وصدق الأساس الواقعى للمعرفة العلمية مسألة يمكن ضمانها بدرجة كبيرة من الثقة، لأن العلم يطور وباستمرار معايير دقيقة وحاسمة واجراءات تجريبية تقيم من خلالها دعاوى المعرفة الامبيريقية، وتضمن التمثيل الدقيق للظاهرة الامبيريقية الواقعية .

لذلك فان المعرفة التى يمكن قبولها كمعرفة علمية ، هى تلك التى تطبق معايير فنية وغير شخصية للكفاءة ، وتستقل تماما عن العوامل الذاتية كالتحيز الشخصى والتدخلات العاطفية والوجدانية والمصلحة الشخصية ... وغير ذلك من عوامل من شأنها أن تشوه - أو تحرف - ادراك الباحث العلمى للعالم الخارجى .

ومع أن هيكل المعرفة العلمية يتسم بالطابع الامبيريقى فى أساسه ، الا أنه كثيرا ما تشتمل المعرفة العلمية على قضايا على درجة عالية من التعميم والتجريد بحيث لاتصلح لأن تكون قوانين قابلة للملاحظة لا من حيث اشتقاقها ولا من حيث تمحيصها والتأكد منها . وتلعب هذه التعميمات المجردة دورا هاما فى الفكر العلمى وذلك من خلال ما تقوم به من شرح أو تفسير للانتظامات الأمبيريقية التى يمكن ملاحظتها ، أو من خلال التنسيق بين القوانين المستقلة (التى يمكن ملاحظتها) وصياغتها فى أطر فكرية متسقة ومتماسكة ، أو بالكشف عن ظواهر لم يسبق التعرف عليها . وفى بعض الأحيان ، قد يؤدى تطوير الجديد من تكنيكات الملاحظة واجراءاتها الى تأكيد بعض هذه التعميمات المجردة الى الحد الذى يصعب فيه تمييزها عن القوانين العادية"[٣] . غير أنه ليس من الضرورى أن نتصور أن القوانين النظرية تمثل بالفعل وقائع أو حقائق العالم الطبيعى ، لذا يصبح من غير المستغرب أن يتجنب العلماء مناقشتها أو الحديث عنها ، خاصة عندما تصل فائدتها الى منتهاها ، مثلما حدث بالنسبة للقضايا التى أرتبطت بظاهرة « الأثير » .

هكذا يميز المنظور القياسى تمييزا قطعا بين القوانين النظرية والقوانين التى يمكن ملاحظتها ، على أساس أن القوانين النظرية يمكن تغييرها أو الاستغناء عنها ، أما سابقتها فليست كذلك ، ومن حيث أن القوانين الأخيرة تتعامل مع حقائق ووقائع يمكن ملاحظتها فى حين أن القوانين النظرية غالبا ما تتعامل مع كيانات لايمكن ملاحظتها . ومع ذلك ، قد تبذل بعض الجهود للتحقق - أو على الأقل لتمحيص - القوانين النظرية : اذ عندما يولد القانون النظرى استنتاجات لاتؤكدها الملاحظة ، فان الموقف يحتم تغييره بما يتفق مع الشواهد والأدلة الجديدة ، أو على الأقل صياغته من جديد لصالح الفرض البديل . وفى الحالات غير المؤكدة تختبر الفروض المختلفة واحدا بعد آخر ، حتى تتوصل الى أكثرها ملاءمة واتفاقا مع معطيات الواقع ، ليصبح بدوره قانونا نظريا محتملا . غير أن هذه المراجعة والتغيير المستمر على مستوى القوانين النظرية أمر لايتعارض مع التطور التراكمى للمعرفة على المستوى الواقعى ، فقد تنتقل الحقائق الثابتة التى أدرجت تحت قائمة القانون النظرى الى غيرها من الحقائق اللاحقة لتستحضر بدورها عددا من الحقائق الجديدة التى تأكدت حديثا عن العالم الطبيعى . لذلك كله ، يصبح العلم تراكميا على المستوى التجريبى الملاحظ رغم افتقاره لهذا الطابع التراكمى على المستوى النظرى . ومن خلال هذا الفيض من المعتقدات العلمية المتغيرة يحدث نمو راسخ وثابت للمعرفة ليمثل تقدما فى الفهم الأمبيريقى للواقع"[٤] .

من هنا ، يقرر المنظور القياسى للعلم أن قوانين العلم الأساسية والقابلة للملاحظة قوانين حقيقية وأولية ومؤكدة لأنها شيدت داخل نسيج العالم الطبيعى ، لذا فان اكتشاف قانون ما أشبه باكتشاف امريكا ، لأن كلا منهما أنتظر حتى يتم الكشف عنه . وما أن يتم اكتشاف مثل هذا النوع من القوانين حتى يطبق فى الحال على نحو عام وعالمى ويلقى موافقة عامة وعالمية أيضا . ومع أن المجال قد يتسع قليلا لوجود تنوع أو تباين ثقافى بشأن تلك التأملات النظرية لأن محتواها لم يتحدد كلية من خلال معطيات قابلة

للملاحظة ، الا أن الجانب الأكبر من المعرفة العلمية يكون له جذوره الممتدة مباشرة الى شواهد ومعطيات أمبيريقية ، ومن ثم يستقل بالضرورة عن المجتمع وعن ثقافة أى جماعة خاصة . ان الأصل الاجتماعى للمعرفة العلمية غالبا ما لايتلاءم مع محتواها بحال من الأحوال ، لا لسبب الا لأن هذا المحتوى يتحدد فقط من خلال طبيعة العالم الفيزيقى ذاته .

ثانيا : المنظور السوسيولوجى التقليدى للمعرفة العلمية :

كثيرا ما ترددت دعاوى هذه الأبستمولوجيا القياسية أو المعيارية للعلم فى سياق البحث السوسيولوجى للمعرفة العلمية ، الا أنها كانت أكثر وضوحا فى أعمال دى جرى De Gre ، فقد أشار فى مقدمة كتابه « علم اجتماع العلم » الى أن العالم الواقعى يوجد على هيئة مستقلة تماما عن معرفتنا به، وأن معرفته تتم من خلال عملية « تقريب Approximation » ، وأن المعرفة تكون صادقة بقدر ما تماثل بناء هذا الواقع أو تقترب منه [٥] . وفى النهاية ، يخلص دى جرى الى أن علم الاجتماع يعنى بدراسة الظروف الاجتماعية التى تمكن من الحصول على المعرفة الموضوعية ، ولايعنى بالمضمون المعرفى الواقعى للعلم ، كما لايعنى بالمعرفة الصادقة لذاتها .

ومع أن نفرا قليلا من علماء اجتماع المعرفة كانوا واضحين – وضوح دى جرى – فيما يتعلق بقضاياهم وأفتراضاتهم الفلسفية ، الا أنهم كانوا يتبنون– وحتى وقت حديث جدا – مدخله للدراسة الأمبيريقية للعلم . ولعل من أهم ما تميز به التراث الكلى للمعالجة السوسيولوجية للعلم ، (والذى من خلاله كتب دى جرى مؤلفه بدءا بالبحث الرائد الذى أجراه ميرتون فى الثلاثينات وأستمر قرابة ثلاثين عاما) انه – أى هذا التراث – تجنب وبطريقة متسقة محاولة البحث فى جوهر أو مادة الفكر العلمى [٦] . لقد قدم هذا التراث نوعا من علم اجتماع يعنى بأهتمامات قياسية معيارية ثابتة دون اهتمام بالمغزى الاجتماعى للاهتمامات المعرفية المتغيرة . ومع

ذلك ، فمن الخطأ أن نستنتج من ذلك أن علماء الاجتماع كانوا يعنون فقط ببحث البناء المعيارى للعلم . لقد درس ميرتون مثلا - وهو الشخصية الفذة فى هذا المجال - موضوعات مثل الحوافز والمكافأت العلمية والعوامل الاقتصادية والتكنولوجية والعسكرية التى تيسر نشأة العلم الحديث وتطوره ، كما بذلت محاولات مستمرة فى مجال علم اجتماع العلم «لوصف مركب القيم والمعايير التى يلتزم بها رجل العلم»(٧) ، ذلك المركب الذى طالما اعتبر عنصرا هاما فى توليد المعرفة المؤكدة ، هذا بالاضافة الى اهتمام بعض علماء الاجتماع بتحليل ما يعرف« بالروح العلمية Scientife Ethos

نحاول فيما يلى تحليل بعض جوانب هذا التصور لتتعرف على الدلالات السوسيولوجية لهذه المبادىء الابستمولوجية ، واهم النتائج التى ترتبت على الأخذ به فى مجال علم اجتماع المعرفة بعامة ، وعلم اجتماع المعرفة العلمية بخاصة :

١- اذا كانت نتائج العلم ببساطة عبارة عن قضايا تصاغ حول الأنتظامات التى يمكن ملاحظتها والتى يتحدد مدى دقتها فى أطار الحدود الفنية للعصر ، لذا يبدو من الضرورى أن تصبح الخصائص الاجتماعية أو الفردية لمن صاغ أو طرح هذه القضايا أمورا لاتتناسب مع حكم العلماء على مدى صدقها . فالموضوعية تستبعد كل خصوصية (٨) . لأنه اذا كان الحكم على دعاوى المعرفة يقوم على أساس من معايير الخصوصية ، فان ما يقبل من هذه الدعاوى لايتفق بالضرورة مع العالم الموضوعى : فالمعرفة العلمية الثابتة هى دائما المعرفة الموضوعية . وهذا يعنى أن على العلماء أن يستخدموا - وبانتظام - معايير عامة وغير شخصية فى مجالات نشاطاتهم المهنية المتخصصة .

٢- إن الشك المنهجى المنظم والاستقلال الفكرى أمران لا زمان ، لأن المعرفة العلمية يجب ألا تؤخذ على علاتها كأمور مسلم بها دون برهان ، اذ

يجب علينا أن نمعن النظر فى كل التصورات السابقة والمسبقة ، وفى كل الدعاوى المعرفية - بما فى ذلك دعاوى الفرد نفسه - وذلك من أجل السلامة والأتساق المنطقى من ناحية، والدقة والمصداقية الأمبيريقية من ناحية أخرى . ومن ثم لاتقبل دعاوى أى فرد كمعرفة صادقة مسلم بها اعتمادا على وضعه أو مكانته فى الأوساط العلمية .

٣- إن الملكية المشاعة للمعرفة مطلب ضرورى ولازم إذ بدون التوصل الحر والمفتوح للنتائج . يصبح من المتعذر على العلماء اخضاع الدعاوى المعرفية للتقييم النقدى أو لتطبيق معيار عمومية الكفاءة والملاءمة العلمية . ومن غير المتوقع ، بطبيعة الحال ، أن يمتثل العلماء دائما وعلى طول الخط لهذه المبادىء ، اذ كثيرا ما تنع أفعال انحرافية كالخداع والأحتيال والسرية والتعصب الفكرى، ولكن على نحو مستتر، والا لما كان للعلوم الطبيعية ما نعرفه عنها من صدق وثبات . فبالقدر الذى ينتج فيه العلم معرفة ثابتة ومؤثرة من الناحية العلمـية ، بقدر ما تكون هذه المبادىء أكثر فعالية ونشاطا [٩] .

حدد ميرتون الملامح المميزة للروح العلمية فى ثنـايا دعوته القـائلة بـأن « بيوريتانية Puritanism » القرن السابع عشر كانت قد أسهمت اسهاما مباشرا وفعالا فى مولد العلم الحديث فى انجلترا . فقد ذهب الى أن مركب القيم البيوريتانية كان بمثابة تعزيز لم يسبق له مثيل للعلم الحديث [١٠] ، خاصة وأن البيوريتانية كانت تؤكد دائما على قيم العقلانية Rationality والأمبيريقية Empiricism والفردية Individualism والنفعية Utility ومناهضة التقليدية Anti- Traditionalism ومعارضة الزهد Anti- Ascetism تلك القيم التى يتصور - على حد تعبيره - أنها تسير فى خط متوازى مع الخصائص المميزة للعلم . ولذلك ، فسر ميرتون تزايد نشاط الحركة العلمية أبان القرن السابع عشر على أنه نتاج غير متوقع لزيادة هيمنة الحركة البيوريتانية : فقد مال أصحاب هذه الحركة فى مناقشاتهم الفلسفية الى الأهتمام بقضايا أمبيريقية عالجوها بطريقة عقلانية ومنهجية وغير مشخصة ، وبالتالى أعتبرت العوامل السوسيواقتصادية من أكثر العوامل أهمية فى تركيز

الأهتمام على مشكلات أمبيريقية بعينها . وأخيرا ، كان تمثيل البيوريتانية بين أنصار الفلسفة الطبيعية من ناحية ، وبين مؤسسى الجمعية الملكية من ناحية أخرى ، شاهدا - فى نظر ميرتون - على وجود علاقة قوية بين البيوريتانية ونشأة المجتمع العلمى الحديث .

ثم يحدد ميرتون بعد ذلك أربع مجموعات من القيم أو ما أسماه بالملزمات النظامية ، تشكل فى نظر ما أسماه بروح العلم الحديث هى [١١] :

العمومية Universalisn ، والشيوع Communism والنزاهة أو الحيادية Disinterstedness ثم أخيرا الشك المنهجى المنظم Organised Skepti- . cism .

- وجاء بعد ميرتون عدد من العلماء الذين حاولوا أضافة معايير أو قيم أخرى جديدة ، كان من أهمها : الأصالة Originality والتواضع Humility والاستقلالية Independence والحيادية الوجدانية Emotional Neutrality والنزاهة Inpartiality [١٢] .

٤- يعتبر مبدأ العمومية Universalism من أكثر المبادىء المعيارية التى تكون روح العلم أهمية ، وتتأكد هذه الأهمية بطرق مختلفة : فالعمومية مطلب ضرورى لتبؤ العلماء مكانتهم فى المجتمع العلمى ، تلك المكانة التى تستند على الجدارة والأهلية أكثر مما تستند على معايير المكانة الموروثة ، بمعنى أن يكون الأنخراط فى الخط المهنى فرصة متاحة لكل من يمتلك قدراتها . غير أن التعبير الأكثر وضوحا عن مبدأ العمومية يتمثل فى تقييم نتائج البحث العلمى . ان عمومية الحكم على الدعاوى المعرفية لايعنى مجرد استخدام المعايير الفنية المتخصصة للكفاءة . فقد لاتتلاءم هذه المعايير الفنيةمع اختلاف التقاليد أو المجالات الفكرية مع بعضها البعض مما يجعل من الصعب تفسير الأنتظامات الأمبيريقية بطريقة موضوعية . من هنا ، فان العمومية تعنى اخضاع الدعاوى المعرفية - أيا كان مصدرها - لمعايير مسبقة وغير شخصية أكثر توافقا مع الملاحظة ومع دعاوى لمعرفة التى سبق التأكد

من صدقها . (Merton, 1973, P. 270) . وبعبارة أخرى نعنى بالعمومية اخضاع تيارات الفكر العلمى المختلفة لمعايير وقواعد عامة ومشتركة تتجاوز - أو تسمو - كل ما يحتمل أن يكون بينها من اختلافات [١٣] .

لقد سبق لنا أن عرضنا للمدخل الذى حاول مانهايم تطويره للمعرفة العلمية ، والذى بمقتضاه أعتبر العلم والمعرفة العلمية كحالة أبستمولوجية وسوسيولوجية خاصة ، ولذلك كان مانهايم - في نظرنا - أقرب الى وجهة النظر المعيارية أو القياسية للعلم تلك النظرة التى نعرض لها هنا . غير أننا نجد فى كتابات فيرنر شتارك Werner Stark التى نشرت بعد عشرين عاما من ظهور كتابات مانهايم وبخاصة كتابه « الايديولوجيا واليوتوبيا » مثالا لنفس المدخل الذى يستبعد العلم والمعرفة العلمية بعيدا عن دائرة أو مجال الاهتمام السوسيولوجى .

بدأ شتارك بما اعتبره تصورا أساسيا وضروريا بالنسبة للعالم الطبيعى ، وهو تأكيد ما لهذا العالم من ديمومة واستمرارية : ففى هذا العالم الطبيعى تكمن مسائل حاسمة ومحددةيمكن للعلماء ملاحظتها وتقديمها بدقة واكتمال متزايد . ولأن علماء الطبيعة يستطيعون تحقيق توافق ثابت ودائم بين الطبيعة الثابتة ومعادلاتهم وصياغاتهم العلمية ، فانهم بذلك يكونون أكثر قوة على تحقيق درجة متميزة من الأجماع والأتفاق الفكرى . وبتحقق هذا الأجماع والأتفاق الفكرى كنتاج لموضوعية المعرفة العلمية . غير أن موقفا مثل هذا لاينطبق بالضرورة على كل ما نسميه علما . فقد أيقن شتارك - شأنه فى ذلك شأن مانهايم - أن هناك اختلافا جوهريا بين اولئك الذين يشغلون بالعالم الطبيعى ، وغيرهم ممن يعنون بدراسة المجتمع ، خاصة وأن « الحقائق المرتبطة بالمجتمع هى دائما وأبدا من صنعنا نحن ، بينما تكون الحقائق المرتبطة بالطبيعة غير ذلك بالمرة ، أنها - أى الأخيرة - معطيات مفروضة علينا بكل ما للمصطلح من معنى » [١٤] .

وتختص القضية الثانية فى تحليل شتارك باعتقاده بأنه طالما أن هناك توافقا

على طول الخط بين المعرفة العلمية وبين الظواهر الطبيعية الثابتة ، فان هناك سببا آخرا يجعل معرفة العالم الطبيعى معرفة تراكمية موثوق بها ، وهو أنها تصاغ دائما من خلال منظور نظم وحدد فى ضوء الكفاءة الفنية. غير أن اعتماد المعرفة العلمية على منظور خاص أو اتجاه محدد حيال العالم الطبيعى أمر قد يضعف ، فى نظر شتارك ، من تأكيد الطابع المحدد والمؤكد لهذا النوع من المعرفة ، حتى بدت - أى المعرفة العلمية - وكأنها معرفة مشروطة اجتماعيا ولو بدرجة ما . ويبادر شتارك بحل هذه المشكلة بأن يطرح مسلمة أساسية مفادها « أن القيمة المحورية التى توجه محاولات الانسان لفهم العالم الطبيعى تكون دائما وبالضرورة واحدة . فالناس يحاولون فهم الطبيعة لا من أجل ممارسة مزيد من السيطرة على العمليات الطبيعية فحسب بل لأنهم لايملكون موقفا عقليا أو فكريا بديلا عن ذلك » . ومن هنا ، فان المحتوى الواقعى للعلم مسألة تتجاوز حدود البحث السوسيولوجى لأنه محتوى عام وشامل ، انه ببساطة نتاج تطبيق متراكم لمنظور موحد تجاه عالم طبيعى ثابت ومحدد .

ولقد كان لهذه النظرة - بطبيعة الحال - بعض النتائج الضمنية ، التى أوضح شتارك جانبا منها . ولعل من أهم هذه النتائج ذلك القول بأنه طالما كانت حصيلة المعرفة التى تحصل عبر الزمن واحدة بالضرورة ، فانه من الصعب تصور وقوع تغير فى الأساس الواقعى للعلم . بعبارة أخرى ، نظرا لأن المعرفة العلمية تصاغ دائما بطريقة واحدة ، فأن الأساس الواقعى الأصيل لايمكن تعديله أو أعادة صياغته بحال من الأحوال .

وثمة نتيجة أخرى متضمنة فى هذه النظرة السابقة للمعرفة العلمية هى أن الاكتشاف العلمى يختلف تمام الاختلاف عن الاكتشافات التى تحدث فى المجالات الأخرى للنشاط الثقافى : « ففى العلم لايبنى الأختراع أو الاكتشاف على أساس خلق المعانى الجديدة ، كما هو الحال فى الفلسفة أو الفنون . ان عالم الفلك مثلا لايملك الا أن يجمع المعطيات الموجودة وجودا قبليا ... وأن يخضع لها خضوعا كاملا ... وفى الوقت الذى يتأثر

فيه العالم - أو ينطبع - بالحقيقة الموضوعية للواقع ، يعبر رجل الثقافة عن القيم التى يتبناها هو ويؤمن بها فقط »[١٥].

من المؤكد أن شتارك كان مدركا لأمكانية تصور معطيات العلم وصياغاتها وتفسيرها على مستويات مختلفة من العمومية ، وأن هناك مستويات للتفسير وتصورات نظرية بعينها لاترتبط بطريق مباشر بالملاحظات أو المشاهدات الأمبيريقية، ومع ذلك نراه ينظر الى المستويات العليا للتحليل على أنها « اضافات أو ملاحق » للمعرفة العلمية الواقعية . ومن هنا تقبل فكرة أن تتأثر فلسفية علم الفيزياء أو أن تتحدد بتأثير من العوامل الاجتماعية غير أن هذه الأضافات الفلسفية يكون لها - فى نظره - وجودا مستقلا تماما عن العلم الوضعى ، فالعلم يطرح دائما تساؤلات تدور حول « ماذا » ؟ ، بينما تطرح الميتافيزيقيات تساؤلات تدور حول « لماذا» ؟ [١٦] ويتخذ شتارك من نظرية داروين Darwin مثالا على ذلك : تصور نظرية داروين الحياة على أنها عملية صراع مستمر من أجل البقاء ، ينسحب فيها الأضعف نسبيا ، بحيث لايكتب البقاء الا للأقوى نسبيا . ومع أن قضية داروين يمكن النظر اليها على أنها مشتقة من تحليل مالتوس Malthus للديناميات الاجتماعية ، إلا أنها تعبر فى نظر شتارك عن حالة لايمكن أن تشكل فيها العوامل الاجتماعية المعرفة العلمية الأصلية بحال من الأحوال ، حيث يقول :

« ان النظريات الاجتماعية لاتحدد محتوى التطورات العلمية ، لأنها ببساطة لاتحدد الوقائع الطبيعية ، بل فقط يمكن أن تفتح أعين العلماء على حقائق طبيعية لم تكتشف من قبل رغم وجودها السابق والدائم ، وهذا هو بالضبط ما حدث بالنسبة لنظرية داروين »[١٧] .

وبغض النظر عن أصولها ، كانت نظرية داروين - على حد تعبير شتارك - نظرية صادقة صدقا مطلقا . فقد أوضحت أنها كانت بمثابة تلخيص لحقائق الطبيعة ولايمكن تعديلها أو تغييرها . ان حقائق الطبيعة تكمن وراء السيطرة الأنسانية ، ومن ثم فان محتوى أى قضية علمية تتناول هذه

الحقائق لايمكن أن تتحدد فى ضوء العوامل الاجتماعية .

لقد كان من دواعى ارتياح شتارك حقيقة أن تتفق التيارات الرئيسية فى علم اجتماع المعرفة مع ما طرحه من قضايا أساسية استند اليها فى تحديده لخصائص العلم ، ومن ثم ، نراه يقتبس بعض فقرات من اعمال ماركس Marx ولوكاتش Lukacs ومانهايم Mannheim والفرد فيبر A.Weber وميرتون R. Merton لكى يوضح جوانب هذا الأتفاق . غير أن مناقشتنا السابقة توضح أن ما طرحه علماء اجتماع المعرفة من تأكيدات حول طبيعة العلم كانت أقل قدرا مما تضمنته أفكار شتارك . ومهما يكن من أمر ، فأننى أتصور أن شتارك كان محقا فيما قدمه ، اذا أخذنا أقواله بالمعنى الذى يشير الى أن معظم الكتاب فى هذا المجال عملوا فى أطار فلسفة قياسية Standard أو مقننة واحدة للمعرفة العلمية . ولأن علماء اجتماع المعرفة كانوا غير قادرين على طرح أو تطوير نظرة أخرى بديلة لهذه النظرة الأبستمولوجية القياسية للعلم ، نراهم وقد دفعوا الى وضع حتم عليهم التعامل مع المعرفة العلمية والنشأة الفكرية للعلماء بقدر كبير من الاحترام والتبجيل . وسنحاول فى الجزء التالى ، بعد أن عرضنا معالم هذه النظرة القياسية أو المعيارية للعلم ، توضيح الى أى مدى أثرت هذه النظرة فى الدراسات التى أجريت حول « العلم الاجتماعى للعلم » .

ثالثا : المنظور السوسيولوجى المعاصر للمعرفة العلمية :

بذلت فى السنوات الأخيرة بعض المحاولات الحديثة التى استهدفت تعديل أو تنقيح وجهة النظر المعيارية والقياسية للعلم والمعرفة العلمية . كان لها من النتائج ما أثر وبوضوح فى أبعاد ومرتكزات التحليل السوسيولوجى للعلم . لقد كان القاسم المشترك الأعظم فى كل هذه المحاولات هو تأكيد ضرورة اعادة النظر فى التصورات الاساسية التى أستندت اليها وجهه النظر المعيارية (الابستمولوجية والسوسيولوجية) للعلم والمعرفة العلمية . ونحاول هنا أن نقدم – على سبيل المثال لا الحصر – جانبا من هذه المحاولات، وذلك من خلال إعادة طرح هذه التصورات القياسية للمناقشة والتحليل وذلك على

النحو التالى :

١ - تصور أو افتراض إنتظام الطبيعة واتساقها :

بدأ مانهايم وشتارك محاولتهما لتحديد الطابع المميز للمعرفة العلمية بتأكيد ما يمكن أن نسميه « مبدأ انتظام الطبيعة واتساقها Uniformity» ، فذهبا الى أن ظواهر العالم المادى وعلاقاته أمور تختلف عن ظواهر العالم الاجتماعي وعلاقاته ، وذلك بما تتميز به الأولى من ثبات وديمومة ، كما ذهبا الى أن هذه الخاصية مسألة تؤكدها حقيقة أن نتائج العلم الطبيعى الاساسية ، وما يصيغه العلم من قوانين للطبيعة واحدة فى كل زمان ومكان . غير أنه على الرغم من أن علماء اجتماع المعرفة كانوا ينظرون الى مبدأ انتظام الطبيعة واتساقها على انه تصور ضرورى وهام لأى محاولة تبذل لفهم طبيعة العلم ، الا أنهم لم يولوه القدر الكافى من الاهتمام فى مناقشاتهم ، باستثناء مفكر مثل هانسون N.R. Hanson (١٩٦٩) ، الذى أفـرد عناية واهتماما ملحوظا لمناقشة هذا المبدأ وتفنيد ما يترتب عليه من نتائج [١٨] .

لقد أوضح هانسون ان استخدام مبدأ انتظام الطبيعة فى علم اجتماع المعرفة كان قد أسس على فهم خاطىء ، ومن ثم يعد أساسا متصدعا لكل من حاول أن يشيد عليه تحليلاته ومعالجاته السوسيولوجية .

يتساءل هانسون : كيف لنا أن نحصل على معرفة أن الطبيعة متسقة ومنتظمة وثابتة ؟ وكيف لنا أن نعرف أن مبدأ الأنتظام والأتساق مبدأ حقيقى ؟ هناك فى نظره طريقتان لا ثالث لهما لكى نتأكد من صدق هذا المبدأ : أما بالطريقة الشكلية الصورية Formal ، وأما بالوسائل الامبيريقية . من الواضح - كما يقول - أن مبدأ الأنتظام لم يقصد به أن يكون مجرد مبدأ شكليا صوريا فقط ، لقد قصد به أن يعبر عن شىء واقعى وحقيقى بشأن العالم الطبيعى والمادى ، ومن ثم يجب أن يتحدد بطريقة أمبيريقية . فاذا كان الأمر كذلك ، عندئذ نقع فيما يعرف بالدور المنطقى أو الحلقة المفرغة : لأنه لو كان المبدأ صادقا وجب التسليم به مسبقا فى كل اجراء

امبيريقى بما فى ذلك اجراء التدليل على صحته وصدقه هو نفسه . واذا لم نسلم به عجزنا عن تأكيد صدقه وصحته عن طريق تعميم الشواهد الأمبيريقية . وهكذا ، فما لم نسلم به لن نجد طريقة تمكننا من استنتاجه والبرهنة عليه من خلال ملاحظات أو مشاهدات خاصة . وفى هذا الصدد يقول هانسون مناقشا لمبدأ الاستقراء ومبدأ أنتظام الطبيعة :

« وهكذا ، فان اكتساب المعرفة المؤكدة لحقيقة هذه المبادىء عن طريق الملاحظة أو التجربة يعنى التسليم مسبقا بوجود ما نحاول البحث عنه . فاذا كانت هذه المبادىء صادقة فاننا لانستطيع أن نعرفها معرفة امبيريقية ، لأن جوهرها هو أن صدقها أمر مسلم به فى كل بحث امبيريقى »[19] .

ويواصل هانسون – معتمدا على بعض الأمثلة– محاولته لتوضيح أن مبدأ أنتظام الطبيعة مبدأ « فارغ » المعنى لدرجة أنه لايؤكد شيئا بالمرة . نحاول هنا أن نعرض لأحدى تبريراته التى يسوقها للتدليل على موقفه : ولنأخذ مثلا قانون التربيع العكسى للجاذبية الأرضية عند نيوتن Inverse Square والقانون الذى أشتق منه والقائل بأن سرعة الأجسام الساقطة نحو الأرض تبلغ ٣٢,٢ قدما فى الثانية ، فكلاهما من التعميمات التى نطلق عليها « قوانين الطبيعة »[20] .

تساءل هانسون عن امكانية اختلاف هذه القوانين تحت ظروف معينة : هل يمكن أن يختلف قانون الجاذبية مثلا على سطح المريخ ، الأمر الذى يطيح بمبدأ الأنتظام المزعوم ؟ من الواضح أن المعادلة التى عبرت عن اختلاف معدل سرعة السقوط الحر للأجسام يمكن أن تختلف اذا طبقت على سطح المريخ ، لأنها ببساطة معادلة أشتقت من قانون التربيع العكسى وفقا لظروف خاصة مرتبطة بسطح الكرة الأرضية فقط . ومن ثم يتهدد مبدأ الانتظام بظهور معدل مختلف تماما لسرعة سقوط الأجسام على المريخ . ان سطح الأرض – كما يقول – هو المجال الوحيد الذى يطبق فيه هذا القانون الخاص بالسرعة، وبهذا المعنى لايكون هذا القانون قانونا شاملا مستوعبا للطبيعة وللعالم الطبيعى برمته . ولكن ماهو الشىء الصحيح والصادق فى

قانون الجاذبية ؟ هل بمقدورنا أن نقول أن قانون الجاذبية يأخذ شكلا أخرا على سطح المريخ على نحو قولنا أن سرعة سقوط الأجسام تأخذ معدلا مختلفا على سطح المريخ ؟ يجيب هانسون على السؤال بالنفى ، وكان محقا فى اجابته . ذلك لأنه اذا كان تطبيق قانون الجاذبية غير ممكن على سطح المريخ ، عندئذ لايمكن اعتباره قانونا للطبيعة . وسواء على سطح المريخ أو فى أى مكان آخر ، فان الملاحظات والمشاهدات التى نعتقد أنها تتعارض مع القانون لن تكشف بحال من الأحوال عن أى المناطق التى تكشف عن عدم الأنتظام ، فقط ستوضح أن نظريتنا كانت خاطئة وأن قانوننا ليس قانونا على الاطلاق . ومن ثم فان الباحث العلمى الذى يعبر عن قانونه للجاذبية فى شكل أو صورة واحدة تطبق على كل الأحوال لايبرهن على أى شىء فيما يتعلق بانتظام الطبيعة . أو بعبارة أخرى ، ان كل مايستطيع البرهنة عليه هو أننا نطلق أسم « قانون الطبيعة » على شىء غير موجود لايعبر عنه فى شكل واحد أو متماثل فى كل الأحوال .

هكذا ، يكشف التحليل الحديث عن أى مبدأ انتظام الطبيعة واتساقها لايعدو أن يكون مجرد صياغة مضللة لما نعنيه بمصطلح « قانون الطبيعة » . ان مبدأ انتظام الطبيعة ليس مظهرا من مظاهر العالم الطبيعى ، بل هو وسيلة أو «منهج » من الوسائل التى يفسر بها العلماء هذا العالم . ومن ثم ، من المتعذر استخدامه كأساس للتعامل مع تعميمات العلم الطبيعى باعتبارها تمثلات محددة لحقيقة فيزيقية ثابتة وموحدة .

٢- النظرية والواقع :

ارتبط الاعتقاد فى ثبات العالم الطبيعى وانتظامه بوجهة نظر خاصة بشأن علاقة النظرية بالواقع فى مجال العلم . لقد كانت النظرة التقليدية تتصور أن هناك موضوعات وعمليات معينة توجد فى العالم الطبيعى ، وأن هناك أحداثا تقع بانتظام ، وأن هناك أيضا علاقات ثابتة ومحددة تقع بين هذه الأحداث ، وأن هذه الموضوعات والعمليات والأحداث تشكل فى مجموعها الحقائق والوقائع التى يحاول العلم وصفها بدقة وشرحها بطريقة مقنعة .

ولعلنا لسنا بحاجة الى أن نضع تمييزا قاطعا بين وقائع بعينها أو ملاحظات خاصة ، وبين العلاقات التى تقوم بين الظواهر القابلة للملاحظة أو التعميمات التى تعبر عن هذه العلاقات . ان هذه الحقائق ينظر اليها على أنها أمور محايدة نظريا ، ولذلك يمكن التعبير عنها بلغة تستقل تماما عن النظرية وتصاغ على نحو ييسر تقديم الوقائع التى يمكن ملاحظتها بشأن العالم الطبيعى . وما أن تتم عملية تشييد هذه الحقائق باحكام ، حتى تصبح بمنأى عن التأثر بأى تغيرات تطرأ على وسائل التفسير وأساليبه . كما أنه بقدر ما يكون الموقف خاليا من أخطاء الملاحظة بقدر ما تبقى هذه الوقائع دون تغيير فى مضمونها أو معناها ، وبقدر ما يمكن استخدامها للتمييز بين البدائل النظرية على نحو موضوعى .

وبالطبع ، كان من المتقبل بوجه عام أن النظريات الناجحة عادة ما تولد ملاحظات وحقائق جديدة بشأن العالم الطبيعى . غير أنه ما أن يتم اثبات هذه الحقائق على نحو قاطع سرعان ما تكتسب استقلالا فكريا يمكنها من أن تظل بمنأى عن التأثر حتى بتفنيد الأجراء التحليلى الذى أوجدها . وفى هذا الصدد ، يذكر ناجل Nagel « أن القانون التجريبى – على العكس من القضايا النظرية – يمتلك دائما مضمونا امبيريقيا محددا يمكن – من حيث المبدأ – اخضاعه والتحكم فيه عن طريق الشواهد والأدلة الملحوظة ... وأنه حتى عندما يفسر القانون التجريبى بالرجوع الى نظرية معينة أو بربطه بأطار فكرى لاحق ، فانه يظل متميزا بخاصيتين أساسيتين : فهو من ناحية يحتفظ بمعنى يمكن صياغته بطريقة مستقلة عن النظرية ، كما أنه من ناحية أخرى يبنى على أساس شاهد امبيريقى ملاحظ يمكن القانون من البقاء حتى بعد أفول النظرية »[٢١] .

لقد أوجدت هذه النظرة المزدوجة للمعرفة العلمية – والتى اتخذها علماء اجتماع المعرفة كمسلمة لاتحتاج الى برهان – عددا من المشكلات الابستمولوجية المعقدة – لذا سارع الفلاسفة فى تصديهم لهذه المشكلة بتبنى تفسيرا جديدا للعلاقة بين النظرية والواقع ، كانت له انعكاساته

الواضحة على مجال التحليل السوسيولوجي للعلم والمعرفة العلمية :

لقد كان من الشائع فى بعض الأحيان أننا اذا تصورنا المعرفة العلمية على أنها تتكون من قضايا نظرية وأخرى واقعية مستقلة ، فاننا بذلك نكون كما لو وضعنا تمييزا قاطعا بين موضوعات واقعية قابلة للملاحظة وأخرى نظرية لايمكن ملاحظتها . من هذا المنطلق ، كان من المتصور أن الأحكام والقضايا الواقعية تتناول أو تعالج العلاقات القائمة بين موضوعات قابلة للملاحظة ، يمكن تفسيرها وشرحها من خلال أقوال تتضمن موضوعات لاتقبل الملاحظة كالاليكترونيات والجينات وما شابهها . وفى الوقت الذى تعرف فيه طبيعة الموضوعات القابلة للملاحظة عن طريق التجربة المباشرة ، تعرف الموضوعات ذات الطابع النظرى بطريق غير مباشر . ومن ثم تعالج باعتبارها أمور ذات طابع تأملى . وكثيرا مانظر اليها على أنها مجرد خيالات أو تخيلات قريبة الى الاذهان . مثل ماينظر الى الاليكترونيات على أنها هياكل أفتراضية أشتقت من خبرتنا بموضوعات حقيقية واقعية مثل أنابيب أشعة الكاثود Cathode Ray Tabes والمقياس الجلفانى Galvanome-ters (يشير المصطلح الأول الى الأشعة المنبعثة من الكاثود عند حدوث تفريغ كهربائى فى غاز مخلخل ، بينما يشير المصطلح الثانى الى عملية احداث تيار كهربائى بالتفاعل الكيمائى لاستخدامه فى الأغراض الطبية) . ويترتب على ذلك أنه بالامكان التخلى عن فكره الالكترون اذا تبين أنها فكرة غير مجدية على المدى الطويل ، أو اذا اتضح أنها تتعارض مع وقائع أمكن ملاحظتها فيما بعد ، الأمر الذى يستوجب اعادة صياغة القضايا التى تناولتها شرحا أو تفسيرا . وعلى العكس من ذلك ، يصعب علينا أن ننكر وجود موضوعات واقعية كأنابيب أشعة الكاثود أو المقياس الجلفانى .

قوبل هذا التصور ببعض التحفظات أهمها ، أن التمييز بين موضوعات قابلة للملاحظة وأخرى غير قابلة لها تمييز لايمكن تبريره ، حيث أنه يقوم على أساس التمييز بين « عملية ملاحظة » موضوع ما على نحو مباشر وبين أستنتاجه أو الاستدلال عليه من خلال آثاره ونتائجه ، كما أنه تمييز لم

يحدد بدقة معنى « الملاحظة » ، وما بين الرؤية المباشرة للموضوع بالعين المجردة أو من خلال تلسكوب مثلا من اختلافات ، وهل تعتبر الموضوعات التى ترى بالعين أو التلسكوب مختلفة عن بعضها البعض ؟ وهكذا ، يصعب اقامة هذا التمييز بين الموضوعات على أساس مدى قابليتها للملاحظة . وبالتالى يصعب استخدام هذا التمييز لتدعيم وجهة النظر المعيارية للمعرفة العلمية .

نحن هنا بصدد مشكلة ابستمولوجية تدور حول علاقة القضايا والأحكام الواقعية بالقضايا المرتبطة بالنظرية ومفادها :

اذا كانت القضايا المرتبطة بالواقع مستقلة تماما عن النظريات العلمية ، وكان من الممكن استخدامها كمراجعة محايدة لهذه النظريات ، وكانت القضايا النظرية امور تتجاوز حدود الوقائع المؤكدة ، ماذا اذن فى العالم الواقعى من معنى يمكن ان نعزيه للدعاوى النظرية أو التصورات والمفاهيم التى تصاغ منها هذه الدعاوى ؟

قد يطرح البعض حلا لهذه المشكلة بقبول فكرة أن النظريات العلمية ليس لها معنى مباشر ، وأنها ببساطة مجرد أنساق شكلية صورية . لذلك ينظر الى المصطلحات النظرية على أنها مجرد أدوات أو وسائل منطقية لأشتقاق قضايا جديدة قابلة للملاحظة من بعض الوقائع أو الحقائق المؤكدة ، ومن ثم تكتسب « معنى غير مباشر » من خلال ارتباطها بقضايا واقعية .[٢٢] . غير أن هذا الحل يشير هو الآخر المزيد من المشكلات والصعوبات : فمن ناحية ، يصعب علينا أن نوفق بين هذا الدور التافه والمبتذل الذى أسنده هذا التفسير للنظرية ، وبين حقيقة ما للعمل النظرى من أهمية بالغة وأساسية فى توجيه البحث ، الى جانب حقيقة ما يلقاه المنظرون من تقدير واحترام بين العلماء من هنا فان محاولة مثل هذه لرصف بناء هذه العلمية ، وان وفقت فى رسم أساسها الواقعى بما يدعم النظرة المعيارية للعلم ، الا أنها كانت تنظر الى المقوم النظرى للمعرفة العلمية كما لو كان أمرا زائدا عن الحاجة ، الى جانب أنها نظرت الى

العلماء على أنهم يخطأون بصفة عامة فى تقدير القيمة النسبية لما يسهم به المنظرون والباحثون والملاحظون من درر فى تشكيل المعرفة .

وهناك محاولة أخرى ترتكز على الاعتراف بمدى الصعوبات العملية التى تكتنف عملية التمييز بين مصطلحات واقعية قابلة للملاحظة يشتق مالها من معنى من واقع التجربة وبين مصطلحات نظرية تأملية بحتة . اذ ليس هناك أى، معنى أو جدوى من الاصرار على أن هناك معنيين مختلفين لمصطلح « الكتلة Mass » مثلا يكون أحدهما قابلا للملاحظة (كما هو الحال بالنسبة لكتلة أو حجم مقدار من الغاز)، بينما يكون الآخر نظريا (كما هو الحال بالنسبة لكتلة أو حجم جزئيات الغاز الأساسية التى لايمكن ملاحظتها على نحو مستقل ، ولكنها مع ذلك تحدد فى مجموعها حجم الكتلة التى يمكن ملاحظتها) . من هنا ، أعتبر التمييز السابق محاولة تعسفية يكتنفها الغموض من كل جانب ، تماما مثل محاولة التمييز بين الموضوعات القابلة وغير القابلة للملاحظة [٢٣] .

وبطبيعة الحال ، يترتب على التخلى عن التمييز التقليدى بين المصطلحات النظرية والمصطلحات الواقعية القابلة للملاحظة العديد من النتائج التى تنعكس بدورها على النظرة المعيارية الشائعة للعلم . ذلك أنه اذا كانت كل المصطلحات تحصل على مالها من معنى من خلال وضعها فى اطار عام من المفاهيم والقضايا والتصورات ، لزم عن ذلك أن تنتفى صفة الحيادية النظرية عن أى تقرير امبيريقى للواقع . فالعلماء لايصلون الى نتائج مستقلة لتمحيص أو مراجعة البدائل النظرية ، ولايستطيعون اتخاذ أى خطوة خارج اطارهم النظرى التحليلى ، لأنهم لو فعلوا ذلك جردوا تصوراتهم ومناهجهم وقضاياهم من كل معنى . من هنا كانت كل القضايا الامبيريقية « مشحونة أو محملة بالنظرية Theory Laden بل وأكثر من ذلك، فانه بالقدر الذى يتغير فيه الاطار التحليلى أو يتبدل ، بالقدر الذى تتعدل فيه معانى القضايا الواقعية الملاحظة التى صيغت من خلال هذا الأطار المرجعى سواء أكانت نتائج جزئية خاصة أم كانت تعميمات أمبيريقية

الى هنا يبدو أننا قد توصلنا الى نتيجة هامة مفادها رفض تصورين أساسيين من التصورات التى بنيت عليها النظرة المعيارية : فقد انتهينا الى أن قضايا العلم الواقعية ليست مستقلة عن القضايا النظرية من ناحية ، وليست ثابتة فى معناها من ناحية أخرى . وفضلا عن ذلك ، فان معانى بعض القضايا الواقعية غالبا ما تختلف باختلاف فئات المجتمع العلمى ، كاختلاف الباحثين عن المدرسيين عن غيرهم من ذوى التخصصات المختلفة ، وذلك وفقا لأختلاف الأطر التفسيرية التى تتبناها وتستخدمها هذه الفئات المختلفة . من هنا كان الأساس الواقعى للعلم أساسا معتمدا على النظرية "Theory - Dependent" ،ومتغير المعنى "Revisable in Meaning" ومتباين اجتماعيا .

على هذا النحو نرى الى أى مدى يصعب الاحتفاظ أو حتى قبول التمييزات التقليدية بين الكيانات القابلة للملاحظة وغير القابلة لها ، أو بين القضايا الواقعية والقضايا النظرية على اطلاقها دون تحديد . ان كل ما يمكن القيام به هو أن نميز على وجه التقريب أو التخمين بين قضايا أكثر ارتباطا بشاهد أمبيريقى معين وبين أخرى تستخدم بمعنى أكثر عمومية . غير أن كل الدعاوى والقضايا الواقعية قضايا محملة بالنظرية Theory La-den ، كما أن المصطلحات الفنية مثل « الالكترون » و « الجينات » ، وغيرها من المصطلحات والقضايا التى يشيع استخدامها بين العلماء تكتسب مالها من معنى علمى من السياق اللغوى والنظرى (وحتى الاجتماعى) الذى صيغت أو بلورت فى أطاره . لذا فان معنى نمذجة الملاحظات العلمية والقضايا الواقعية يجب تصوره فى ضوء ما تشغله من وضع معين فى النظرية . أو كما عبر عن ذلك داروين بوضوح فى قوله « ان الواقعة أما أن تكون مؤيدة للنظرية أو معارضة لها »[٢٤] . ان تفسيرا مثل هذا لعلاقة النظرية بالواقع فى العلم يتميز – على العكس من النظرة المعيارية الشائعة – باتساقه مع تلك الأهمية البالغة التى يلحقها العلماء أنفسهم بالعمل النظرى ، كما يتميز أيضا بانعكاساته ونتائجه الهامة على علم اجتماع المعرفة . وفى هذا الصدد يشير ناجل Nagel [٢٥] :

« تتحدد أهمية وتأثير أى قضية أمبيريقية عن طريق النظرية التى يتقبلها الباحث ، لذا فان كفاءة أى نظرية لايمكن الحكم عليها فى ضوء قضايا الملاحظة المحايدة نظريا » . واذا كان الأمر كذلك ، فان صدق هذه الدعاوى سوف يقودنا حتما الى القول «بنسبية المعرفة» والى التشكك فى امكانية تحصيل أى معرفة مؤكدة بالطبيعة ، تلك النسبية التى تتميز بقدر كبير من الراديكالية اذا قورنت بالنسبية التى ارتبطت بنظرة مانهايم وغيره من علماء اجتماع المعرفة .

غير أنه من المستغرب أن يتولد عن هذه النظرة الأخيرة للمعرفة العلمية عددا من الصعوبات أو المشكلات الفلسفية تماثل ما واجهه مانهايم من مشكلات : فمن ناحية ، بدت المعرفة العلمية كما لو كانت فارغة المحتوى من الناحية الأمبيريقية . ذلك أن الرأى القائل بأن التقارير الواقعية تصاغ فى ضوء افتراضاتها وتصوراتها النظرية أو الميتافيزيقية يتضمن القول بأن كل نظرية يمكن أن تفحص فقط فى ضوء مصطلحاتها الخاصة بها ، وانها وهى فى أطار حدودها ومصطلحاتها تكون بمنأى عن الرفض أو الأنكار ، وأن أى ملاحظة خاصة لن يكون لها أى معنى حتى يمكن تفسيرها تفسيرا نظريا .

ومن ناحية أخرى ، هناك مشكلة « عدم القابلية للقياس والتقييم والتحقق Incommensurability » : فاذا كان معنى المصطلحات والقضايا العلمية يعتمد على النسق الكلى للثقة واليقين الذى تقدم فى اطاره وبداخله ، عندئذ يصبح من الصعب ان نرى أو نعرف كيف يمكن أن تكون نظريتان متعارضتين ، أو كيف تكون قضايا هما الواقعية قضايا غير متوافقة . فالعلماء الذين يعملون بأطر مختلفة سوف يبحثون فى الحقيقة فى عوالم جد مختلفة ومتغايرة . وقد تتشابه قضاياهم وأقوالهم فى بعض الأحيان تشابها سطحيا اذا أخذت منعزلة عن أطرها ، الا أن معانى هذه القضايا والأقوال لن تكون فى الواقع واحدة اذا نظر اليها فى ضوء اختلاف وتنوع أطرها المرجعية . كما أن الاتصال الجيد لن يكون سهل المنال الا بين

اولئـك الذين يتبـنون اطـارا واحـدا مـشـتـركـا من خـلاله فـقط تفـهـم قضاياهـم بنفس الطريـقة والمـعنى وقـد يبدو من المعقول أن نتصور أن كل عـالم يطـور بمـفرده منظـورا منفردا لمجال بحثه ، وأنه اذا كـان معنى ما يقدمه من تأكـيدات خـاصة يعتـمد على ما يطوره لنفسه من اطار كلى لليقين ، فـانه – أى العالم – يظل حبيس شبكة معـانيه الخاصة [٢٦] .

وتماثل هذه الصعوبة تلك الصعوبات التى أشار اليها مانهايم فى محاولته وضع ابستمولوجيا جديدة للمعرفة الاجتماعية . لقد تصور مانهايم – شأنه فى ذلك شأن كـوهن Cohn – أن الاتفـاق حـول الوقـائع عـادة ما يمكن الوصول اليه بين اولئك الذين يعملون داخل اطار مشترك للمعانى . ولكن عندما تتنوع المنظورات أو تختلف على نحو يحتم ضرورة الاختيار والمفاضلة بينها ، فان المسألة هنا لن تكون – على حد تعبير مانهايم – مسألة اختيار بين بدائل ، بل محاولة لترجمة المنظورات المتعارضة على نحو يصل بها الى مستوى عالى من المعنى المشترك وبطريقة تجعل اكثر المنظورات نفعا فى التعامل مع المواد الأمبيريقية أكثر ملاءمة . وتذهب فلسفة العـلم الجـديدة الى أبعد مما ذهـب اليـه مانـهايم – كما أشـار ناجل Nagel – ليس فقط فى القول باعتـمـاد نظـرة الـفرد للعـالم الطبيـعى والـعالم الاجتـمـاعى أيـضا على المعـانى المشتركة ، بل وأيضـا فى تـأكيد صعوبة الترجمة أو الانتقال من شبكة للمعانى الى أخرى بما يحقق فهـما عاما ومشتركا لما يعتبر « مادة أمبيريقية» .

وعلى الرغم من أن هذه النظرة البديلة للنظرة المعيارية والشائعة كانت قد حققت انتشارا واسعا منذ الخمـسينيات ، الا أنها ظلت تمثل وجهة نظر الأقلية بين فلاسفة العلم . حقا كرس الكثيرون مما جاءوا بعد ذلك جل جهودهم فى محاولة تعديل – وليس ابطال أو رفض – التفسير التقليدى لعلاقة النظرية بالواقع فى ضوء ما أوضحته الانتقادات الراديكالية التى وجهت اليه ، الا أن هذه الأراء المعتدلة أو التوفيقية ظلت – فيما أعتقد – تختلف عن وجهة النظر المعيارية والمألوفة بما يكفى لتدعيم وجهة النظر

السوسيولوجية فى المعرفة العلمية .

لن نحاول الخوض فى مناقشة المزيد من المشكلات وحسبنا أن نؤكد على أن أكثر تحليلات الواقع والنظرية أعتدالا تخلت هى الأخرى عن هذه النظرة المعيارية . لقد ولت الفكرة البسيطة القائلة بأن العلم ينبنى على مجموعة متنامية من الحقائق المحايدة ، كما أن الفكرة القائلة بأن الحقائق المؤكدة لايمكن نفيها أو تعديلها وأن المعرفة العلمية تتراكم فى اتجاه خط مستقيم نسبيا قد ولت هى الأخرى ، كما أصبح التفسير التقليدى للعلاقة بين النظرية والواقع ، والذى كان يمثل محور الارتكاز فى وجهة النظر المعيارية والقياسية للعلم ، تفسيرا لايمكن قبوله أو حتى الدفاع عنه .

٣- دور الملاحظة فى العلم والمعرفة العلمية :

تتوقف كفاءة الملاحظة وملاءمتها لأن تكون ذات طابع علمى - من وجهة النظر المعيارية - على مدى ابتعادها عن المؤثرات المشوشة كالتحيز والتعصب الفكرى والأحتواء العاطفى ... الخ . فالملاحظة العلمية الحقة تحدث فقط عندما لايتأثر الملاحظ أو ينطبع الا بالحقيقة الموضوعية وحدها . وتتسق هذه النظرة مع حقيقة أن فلاسفة الطبيعة - منذ نشأة هذا العلم الحديث - لايكترثون بالصفات الذاتية والثانوية كالمذاق والرائحة واللون ، فى الوقت الذى يركزون فيه جل أهتمامهم على الخصائص الموضوعية القابلة للقياس كالحركة والحجم وما شابهها . من هنا اعتبرت الملاحظة العلمية كما لو كانت تسجيلا خاما وبسيطا لشواهد حسية بحتة ، وكما لو كانت مستقلة تماما عن عملية خلق أو أضفاء المعانى على المحسوسات(٢٧).

وفى مقابل ذلك ، بذلت عدة محاولات حديثة فى مجال فلسفة العلم لصياغة تفسيرات بديلة حول الملاحظة العلمية كانت أكثر اتفاقا مع التصور الحديث لطبيعة النظرية العلمية . وفى هذا الصدد أستند بعض فلاسفة العلم على نتائج علماء النفس التجريبيين بشأن الادراك الحسى الأنسانى بوجه عام

لقد كان من أهم النتائج التى قدمها علم النفس التجريبى فى هذا الصدد أنه لايمكن النظر الى الملاحظة على أنها عملية « سلبية Passive » كما تقضى بذلك وجهة النظر المعيارية ، فنحن لانستقبل ببساطة كما لانسجل مخرجات العالم الخارجى ، بل على العكس من ذلك نؤثر فى هذا العالم لدرجة اننا نخلق مجموعات من التلميحات والأشارات حول خصائصه ، ويقوم الملاحظ – خلال عملية الأدراك الحسى – بتفسير هذه التلميحات فى ضوء المصادر الثقافية التى نشأ فيها وتربى عليها . والمثال على ذلك ، أننا فى بعض المواقف المصطنعة (التجريبية) التى تتطلب منا اجراء الملاحظة عن طريق اللمس فقط ، نشعر أو نحس ببناء وتركيب الأجسام الموضوعة فى أيدينا عن طريق القيام ببعض الأعمال مثل الضغط أو التقليب أو الوزن .. الخ . وكنتيجة لهذه المعالجة المباشرة نتمكن من ترتيب هذه الأشياء فى مقولات ، كما نتمكن من صياغة أحكام حول شكلها الكلى وخصائصها العامة التى تتجاوز نطاق الأحتكاك المباشر بها . وعندما يطلب منا أن نعد تقريرا عن ما شاهدناه أو لاحظناه نميل الى أن نصف البناء الذى شعرنا به فى ضوء ماهو متاح لنا من مقولات متعارف عليها بيننا .

وينسحب تفسيرنا السابق لحاسة اللمس على غيرها من الحواس ، وخاصة حاسة البصر . اذ يبدو أن حاسة البصر تعمل لدينا بطريقة مماثلة ، بمعنى أن الرؤى تنطوى هى الأخرى على دور ايجابى من جانب الملاحظ . فما نراه بالعين هو ما يتركب من احساسات متغيرة باستمرار تنتج عن مجموعة متصلة ومستمرة من حركات العين والجسم .

لقد كشفت دراسات علم النفس التجريبى عن أن الملاحظة المباشرة – سواء أكانت ملاحظة علمية أم كانت ملاحظة من نوع آخر – تقودنا الى ماهو أكثر من مجرد تسجيل وتقرير الشواهد الحسية الخام . اذ لايجد الملاحظ بديلا عن أن « يهذب » أو « ينمق » هذه الشواهد الحسية لأنه لايستقبل منها تسجيلا كاملا أو ثابتا للأشياء والعمليات التى يزخر بها العالم الطبيعى ، بل على العكس من ذلك يستقبل مجموعات من

التلميحات أو الاشارات الدائمة التغير حول خصائص هذا العالم . وبمساعدة هذه الاشارات والتلميحات يستطيع بعد ذلك أن يقوم بعمل استدلالى أكثر تعقيدا يمكنه فى النهاية من تقرير ما قام بملاحظته .

« ان الصورة المحسوسة ليست مجرد انعكاس لأنطباعاتنا الحسية الوقتية ، بل هى نتاج لتركيب دائم التغير للمعنى. كما أن هذا التركيب بدوره يقوم بوظيفة «الفرض» المتوافق مع الخصائص الثابتة والملاحظة لخبرة الشخص الكلية بالبيئة موضوع البحث »[٢٨] .

وفى دراساته التى اجراها حول الملاحظة والادراك الحسى ، توصل برونر Bruner الى نتائج مماثلة ، حيث ذهب الى أنه من المتعين علينا ألا نفكر فى الملاحظة على أنها تمدنا « بتمثلات Representations » أو « تصوير حقيقى » للعالم الواقعى ، يقول[٢٩] :

« ان ما نقصده عندما نتحدث عن « التمثيل » أو « التحقيق Veridica-bility » هو أن يكون الأدراك الحسى « تنبؤيا » بدرجات متفاوتة . بمعنى أنه يكون الشىء الذى نراه قابلا لأن يحس به وأن نلمسه ونشمه ، وأن يكون هناك قدرا من التكافؤ والتماثل والتطابق بين ما نراه وما نلمسه وما نشمه . لذلك ، فان معنى الشىء هو تعيين موضعه فى شبكة الاستدلال الافتراضى الذى يعنى بخصائصه وتأثيراته والتى يمكن ملاحظتها . أما التحقيق فهو ليس مسألة تمثيل الشىء بل هى مسألة تخص ما يمكن أن نسميه « بناء النموذج Model Building » .

فى هذا الاقتباس السابق ، يتردد برونر بين التعريف اللغوى والتعريف السلوكى للتحقق . ففى بعض السياقات يبدو التعريف السلوكى أكثر ملاءمة عندما نكون بصدد الادراك الحسى عند الحيوانات مثلا . ففى هذا السياق يؤدى الأدراك الحسى الى سلوك بلا وساطة من كلمات أو مفردات لغوية . أما فى سياق الأدراك الحسى عند الانسان ، يكون العنصر اللغوى هو

العنصر الغالب والمسيطر ، لأن الملاحظة التى يقوم بها الانسان تقوده الى صياغة عبارات وقضايا حول ما يلاحظه . وتقتضى الملاحظة العلمية بصفة خاصة ضرورة التعبير عنها بكلمات أو رموز مماثلة ، حيث تتكون المعرفة العلمية من أحكام وقضايا عن العالم تصاغ فى أشكال أصطلاحية من نسق لغوى خاص . كما أن الملاحظة التى لايعبر عنها فى تقرير أو لاتصاغ فى ضوء مقولات عامة لاتتلاءم بحال من الأحوال مع أهداف العلم وأغراضه .

يترتب على ذلك ، أن الملاحظة العلمية تعتمد أساسا على اللغة . لأن كل التقارير الخاصة بالملاحظة والتى تدخل فى بناء هيكل المعرفة العلمية تصاغ فى ضوء ما أشرنا اليه من مقولات وتصنيفات . أى ان الملاحظة عملية تعيين الأشياء والأحداث وتحديد مواقعها بواسطة المقولات ولأن هذه المقولات لايكون لها معنى إلا فى حدود شبكة المفاهيم والتصورات والأحكام والقضايا ، لذا تكمن الملاحظة فى تفسير الانطباعات الحسية فى حدود الأطار النظرى اللغوى . إن ما نشاهده أو نلاحظه يعتمد على ما نعرفه وبالتالى على ما نتوقعه بشأن العالم من حولنا . ويؤكد كوهن أهمية هذه النقطة بالنسبة للبحث العلمى ، فيذهب الى أن الملاحظة العلمية ليست لقاء غير متوقع أو غير مختار بمجموعة من الأحداث أو الأصوات أو الومضات ، بل هى خلق وأبداع محسوب بدقة لهذه الأحداث والأصوات والومضات . ويختلف العلم – فى نظر كوهن kutn– عن المعرفة الشائعة لايتجاهله للتصورات المسبقة ، بل بالدقة التى يصبغ بها هذه التصورات المسبقة وبتفصيل الطريقة التى تستخدم بها هذه التصورات لتوجيه الملاحظة [٣٠] .

تبنى الملاحظات العلمية إذن فى ضوء « ذخيرة » معقدة ومؤكدة من صياغات تفسيرية . فمن أجل الحصول على ملاحظات دقيقة وتمييزات مفصلة، اذ يحاول العلماء أن يتعاملوا وبطريقة محددة مع جزئيات وتفصيلات معقدة ودقيقة تعجز الوصف أو تعوقه ، مالم يكن فى حوزة

العالم أو فى خدمته وسائل نظرية واضحة وموجزة للتمثيل والقياس ولأن البحث العلمى مهمة قوامها التخطيط ، ولأن الملاحظات الناجمة عنه يعبر عنها فى صياغات رمزية محددة ، يكون بأمكان العلماء أن يتحسسوا العالم الطبيعى فى تفاصيله وجزئياته المعقدة . ولكن بدون هذه اللغة النظرية المصاغة صياغة رمزية قد يسفر وصف أى تجربة عن مجلدات ضخمة مليئة بتفصيلات وجزئيات أكثر اضطرابا وأقل شمولا .

ومكذا ، يتضح أن لملاحظة العالم الطبيعى – من وجهة النظر الحديثة – عددا من الخصائص والملامح التى لاتتفق مع وجهة النظر المعيارية الشائعة للعلم : فهى عملية ايجابية بالمعنى الذى يخلق فيه الملاحظ أو يستجيب لتتابع الدينامى للأشارات والتلميحات . وهى أيضا عملية تتضمن التصنيف والنمذجة ، بمعنى أن هذه الاشارات تستخدم لتحديد مواقع الاشياء أو الأحداث المفترضة فى ضوء مجموعة محددة مسبقا من المفاهيم والتصورات . وهى أيضا استدلالية بمعنى أن الملاحظ يعمم بالضرورة من مجموعة الاشارات التى دائما ما تكون غير كاملة وذلك لتحديد ما يدركه حسيا . كما أن الملاحظة ليست منفصلة عن التفسير فكلاهما وجهان لنفس العملة . وفى أغلب البحوث العلمية توجه الملاحظة ويعبر عنها فى حدود صياغات رمزية وتؤدى هذه الصياغات بدورها الى توقعات محددة نسبيا ، والتى فى ضوئها تكتسب الملاحظات مالها من معنى علمى . أن اللغة الكمية للعلم الى جانب الأجراءات التجريبية المضبوطة تنتجان الشواهد الامبيريقية المنفصلة والمتنوعة . ومع ذلك ليس هناك ضمان للثقة بهذه الملاحظات ولا لصحة صياغاتها ، اذ يبدو أن الأحكام المرتبطة بكفاءة الملاحظة تتنوع – شأنها فى ذلك شأن معانى القضايا والأحكام العلمية – بتنوع السياق الاجتماعى والتفسيرى ، وهذا ما سنوضحه فى الجزء التالى بمزيد من التفصيل .

٤– تقييم دعاوى المعرفة :

أدى الابتعاد عن التفسيرات التقليدية لمبدأ انتظام الطبيعة وعلاقة النظرية

بالواقع وطبيعة الملاحظة العلمية وخصائصها - على نحو ما قدمنا - الى محاولة البحث عن تفسيرات جديدة أخرى لقضايا الاكتشاف والاجماع والتقريم العلمى التى تشكل بدورها مقومات أضافية أخرى للنظرة المعيارية القياسية للمعرفة العلمية . ونحاول فى الجزء المتبقى من هذا الفصل أن نركز على معايير التقويم العلمى كما تصورتها هذه النظرة القياسية والمعيارية للمعرفة العلمية ، لنرى الى أى حد سوف يسفر إعادة النظر فى هذه المعايير الى نتائج ذات دلالات ابستمولوجية فى مجال التحليل السوسيولوجى للعلم والمعرفة العلمية .

جذب البحث فى المعايير المستخدمة للتحقق من صحة المعرفة العلمية قدرا كبيرا من الاهتمام ببحث المبادىء التى تتضمنها عملية « تأكيد » الدعاوى والأحكام النظرية . حيث يرى بوبرPopper أن الاسلوب الذى يتبعه العلماء فى أختيارهم بين النظريات هو الذى يضفى على العلم معقوليته غير أنه رغم هذا الاهتمام بتقييم الأحكام النظرية ، لم يكن هناك أهتماما كافيا ببحث المعايير التى على أساسها يمكن تقييم المعطيات الواقعية المتخصصة ، مع أن أن « الانفاق مع معطيات الواقع » كان مبدأ أساسيا فى الحكم على صحة الدعاوى النظرية

لنناقش الآن مبدأين من مبادىء تقويم الدعاوى والأحكام العلمية هما : مبدأ التكرارية واعادة التطبيق Replicability ومبدأ الانسجام مع الملاحظة . Consonance with observation

أولا : يستخدم العلماء مبدأ التكرارية أو إعادة التطبيق فى محاولتهم تقرير ما اذا كان من الممكن قبول الدعاوى التجريبية أم لا . لذلك أعتبرت النتائج الامبيريقية التى لايمكن إعادة أو تكرار التوصل اليها تحت ظروف معينة على أنها نتائج غير جديرة بالاهتمام . غير أن تطبيق قاعدة مثل هذه على بعض الحالات الخاصة مسألة تثير الكثير من المشكلات ولايمكن الوثوق فيها ، لأن ما يعد [illegible]ا للقاعدة لايمكن تأكيده تجريبيا عن طريق

فحص القاعدة نفسها . كما أن ما يعد تكرارا أو إعادة تطبيق يعتمد على نظريات العلماء المرتبطة بالظواهر المدروسة وعلى وجهات نظرهم بشأن العوامل التى قد تؤثر فى موقف الملاحظة . ومن ثم فعندما تتطور الأطر النظريةوتتقدم تكنولوجيات الملاحظة فان الطريقة التى تطبق بها معيار التكرارية أو اعادة التطبيق فى أى مجال للبحث سوف تتغير بالضرورة [٣١].

ونحن عندما نمعن النظر فى معيار تكرار الملاحظة ، سنجد أنه مجرد أجراء أو اسلوب شكلى ، اذ ليس له مضمون حتى يوضع موضع التنفيذ فى سياق علمى خاص . وقد يكون من الأفضل أن ننظر اليه على أنه مجرد توصية للعلماء بمحاولة تقديم عدد كبير من الملاحظات المتماثلة أو المتساوية فيما يتعلق بأى مشكلة . ان اعادة أو تكرار الملاحظة لايقدم معيارا جديدا يمكن على أساسه الحكم على النتائج التجريبية ، إنه لايعدو أن يكون سوى متابعة لاجراءات عادية أو مألوفة لتفسير النتائج وفقا لدليل أو شاهد آخر وفى ضوء التصورات التحليلية السابقة ، أى أنه يحصل على ماله من معنى من السياق النظرى والتفسيرى الذى يطبق فيه .

وفيما يتعلق بتقييم دعاوى المعرفة النظرية ، وضع العلماء عدة معايير أخرى مثل الاتفاق مع الشواهد ، والبساطة ، والدقة ، والجدوى ... الخ . ولعل من أهم الصعوبات المرتبطة بهذه المبادىء هى أنها تتعامل مع أبعاد مختلفة فيما بينها . اذ كيف يكون من الممكن للعلماء أن يربطوا بينها بطريقة غير متعسفة ؟ أو كيف يتوافق مطلب الدقة مع مطلب البساطة ؟ والى أى مدى يمكن السماح بعدم الدقة من أجل تحقيق مستوى من البساطة ولماذا ؟ . ففى بعض الأحيان والحالات قد تصاغ التعميمات على نحو يضحى بالدقة والاتفاق مع الشواهد الى حد ما من أجل تحقيق مستوى ملائما من البساطة وتسهيل الاجراءات . إن هذا التوازن بين هذه الأبعاد المختلفة فى صياغة من الصياغات أمر لايوفره العالم الواقعى ، بل هو مجرد

ترتيب اصطلاحى يتفق عليه ويختلف من جماعة من العلماء الى جماعة أخرى. ولايعنى ذلك ان الطرق التى تترابط من خلالها هذه المعايير تكون ذات طابع تعسفى، بل يعنى أن الاجراءات المختلفة، وبالتالى الدعاوى المعرفية المختلفة يمكن قبولها فى سياقات تفسيرية مختلفة . وبعبارة أخرى ، قد تختلف معانى المعايير المستخدمة لتقييم الدعاوى النظرية - شأنها فى ذلك شأن التقارير أو الأحكام الواقعية - وفقا للسياق الذى تستخدم فيه ، ومن ثم لايمكن اعتبارها مصادر تمدنا بوسائل لتقييم الدعاوى المعرفية التى تستقل دائما عن أى ارتباطات تحليلية خاصة .

- ثانيا : فاذا ما أنتقلنا الى معيار « الانسجام مع الملاحظة »، نجد أن قولنا السابق بصدد مبدأ التكرارية ينسحب عليه هو الآخر . لقد كان من المعتقد أن النظريات العلمية أو التعميمات لاتقبل الا اذا أمكن البرهنة على صدقها ، أى على اتفاقها مع الوقائع الملاحظة ، ومن ثم نظر الى دعاوى المعرفة العلمية على أنها دعاوى تشييد الحقيقة . غير أن المناقشات التى أجريت حول « الاستقراء » ، كشفت عن أن هذه النظرة غير ملائمة كمعيار للتقييم .

فمن غير الممكن منطقيا أن نبرهن على صحة أى قضية عامة أشبه بالقانون بواسطة شواهد ترتبط بحالات خاصة . وتبرير هذه الصعوبة أن القضية العامة تتجاوز بالضرورة حدود الحالات التى أمكن ملاحظتها من قبل لتتضمن حالات أخرى لايتوافر بشأنها أى شاهد أو دليل فى الوقت الحاضر . بعبارة أخرى ، يجب النظر الى التعميمات العلمية على أنها أمور مفترضة أو مشتقة إستقرائيا من مجموعة غير كاملة من الملاحظات . كما أنه لايمكن البرهنة على صحة هذه القضايا أو الأحكام العامة بعد ذلك بواسطة سلسلة من التنبؤات الناجحة الأكثر تفصيلا وتركيزا ، لأنه ليس هناك ما يضمن أن الاختبارات التالية لن تسفر عن مفارقات بين التنبؤات

والنتائج الملاحظة، مما يجعلنا فى النهاية ننكر عمومية القضية . وهذا يعنى أن الملاحظات لايمكن تحديدها على نحو كامل عن طريق النظرية أو الدعوى التى نريد التأكد من صحتها .

من هنا ، كان من المتصور - فى نظر بوبر - أن المعيار الأكثر أهمية لقياس كفاءة النظرية العلمية يتمثل فى قدرة الدعاوى أو الأحكام على صد ومقاومة أى محاولة لدحضها أو تحريفها Falsification ، وقد يبدو هذا التصور أكثر معقولية - من حيث المبدأ ، لأنه على الرغم من أن الملاحظات الايجابية لاتكون كافية للبرهنة على صدق التقييم مهما كان عددها إلا أن ملاحظة سلبية واحدة تكفى لدحضه وانكاره أو رفضه . غير أن تصور مثل هذا يصدق فقط على الأحكام والقضايا النظرية المستقلة أو المنعزلة والتى يمكن مقارنتها بملاحظات غير مشكوك فيها على الاطلاق . غير أن الوضع الأعم فى العلم أن القضايا النظرية على ارتباط وثيق بعضها البعض ، وأن الملاحظة ذاتها قد تكون عملا تفسيريا ، وأن معظم التصورات النظرية تحدد لوضع معنى ما للملاحظة . من هنا يصبح الاحتكام الى معيار « مقاومة الدحض » عند بوبر لا معنى له على الاطلاق . إذ أننا لانكون فى وضع يمكننا من قياس حكم نظرى بسيط ومستقل مقابل عالم طبيعى لاوساطة فيه . بل على العكس نحن نصيغ ونقارن بين شبكات معقدة من قضايا نظرية وملاحظات واقعية ، ثم نحاول أن نقدم تفسيرا متسقا بقدر الأمكان للظاهرة التى نحن بصددها . وكل ما يستطيع العلماء تحقيقه هو بلوغ اعلى مستوى ممكن للأتساق بين المقومات المختلفة التى يتركب منها أطارهم التحليلى [٣٢] .

لعل من أهم النتائج المترتبة على هذا النقاش - على حد تعبير رافيتز Ra-vetz -أن المعرفة العلمية ليست حاسمة أو قاطعة على نحو نهائى . اذ من الصعب علينا أن ننتقل على نحو قاطع من تقارير حول عينات خاصة من الاشياء والاحداث الى احكام وقضايا حول فئات عامة من اشياء وأحداث [٣٣] أو يترتب على ذلك أنه نظرا لأن البراهين الصادقة على نحو

صورى أو شكلى والتى تسلم الى اليقين تكون غاية لايمكن ادراكها فى العلم ، لذا فان المعرفة العلمية لاتنيم أو تقبل لصدقها بل لقدرتها على مواجهة مقتضيات ومتطلبات السياق التفسيرى الخاص . وتشتمل مثل هذه السياقات فى العلم على مطلبين عامين على الأقل هما : أ- الاتساق مع الدعاوى المعرفية الأخرى التى تختلف فى مستوى عموميتها من ناحية ، ب - التطابق لمستويات الكفاءة المتعارف عليها بين أعضاء المجتمع العلمى، كالتحديد الكمى ودقة الصياغة وتسلسل الشواهد والأدلة ... الخ من ناحية أخرى . أما ملاءمة الدعاوى المعرفية السابقة للحكم على الدعاوى أو القضايا اللاحقة فمسألة لم يتوافر بصددها البراهين الكافية لتأكيدها بعد . ذلك لأن الدعاوى السابقة لاتستطيع أن تمدنا بأى تأكيد يذكر عندما نستخدمها فى تنقيح أو غربلة معارف أخرى تالية ، لأن كل المعارف والأحكام العلمية ليست قاطعة فى أساسها . أما معايير الكفاءة فليست هى الأخرى بأكثر تأكيدا ويقينا لأنها لاتؤسس على أجراءات علمية عامة ومألوفة ، أى بواسطة الملاحظة المضبوطة ، بل قد يصعب أحيانا التعبير عنها بوضوح . إنها أقرب الى المعرفة الضمنية التى يتناقلها الحرفيون والمتخصصون عن طريق الاحتكاك والاتصال الشخصى ، ولا تخضع لأى شكل من أشكال التقييم الجماهيرى . لذلك كله يمكن القول بأنه فى الوقت الذى تعمل فيه معايير الكفاءة العلمية كأساس للحكم على الدعاوى المعرفية ، الا أن كفاءتها هى ذاتها لاتبنى أو تؤسس إلا بطريقة غير مباشرة وغير مؤكدة .

وباختصار ، تعد عملية تقييم دعاوى المعرفة العلمية عملية على درجة عالية من التعقيد، فهى تقتضى تحقيق توازن حاذق للمعايير الخاصة بالكفاءة مع تقديرات مدى الاتساق مع الدعاوى السابقة . فى هذه العملية تمر الدعاوى المعرفية عبر مراحل متتالية ومتتابعة من خلالها يعاد باستمرار تفسير محتواها ومعناها وفقا لمتطلبات السياقات التفسيرية والاجتماعية المختلفة .

وتعتبر التقييمات التى تقوم بها « المجلات العلمية المهنية » أحدى

السياقات الاجتماعية التى تمر من خلالها أغلب دعاوى المعرفة العلمية . غير أنه من الجدير بالذكر أن مجرد نشر المادة العلميـة فى هذه المجلات لايؤكد قبولها من جانب المجتمع العلمى بأسره ، اذ عادة ما تكون عملية النشر عملية روتينية نسبيا ، بحيث يكون من النادر أن يعاد أنتاج أو تقديم المادة العلمية . وباختصار ، تخضع دعاوى المعرفة العلمية فى هذه المرحلة - على حد تعبير رافيتز - الى تقييم سطحى ومبدئى للكفاءة والاتساق . ومع ذلك تبدأ الاجراءات الأكثر دقة للاختيار بعد أن تصبح القضية متاحة ومطروحة على الرأى العام ، لأنها سوف تعالج هنا من قبل باحثين آخرين . وعند هذا الحد سيتساءل كل من يهمه أمرها عن « مدى مايحققه تقييم الآخرين من اسهام في التوصل الى حلول أفضل لمشكلة بحثه . غير أن مايحدث فى أغلب الأحيان أن تكون الاجابة (بلا شىء) ، لأن الغالبية العظمى من التقارير المنشورة لاتلقى الا قدرا ضئيلا من الاهتمام اللاحق ، ومن ثم يندر أن تفند أى دعاوى باطلة أو ضعيفـة عند هذا المستوى . إن نسبة ضئيلة جدا من دعاوى المعرفة العلمية (التى يتم نشرها) هى التى توضع موضع الاهتمام وتستخدم على نطاق واسع من جانب باحثين آخرين

وعلى ذلك فان بعض ما يعتبره الآخرون على قدر كبير من الأهمية بالنسبة لدعوى ما قد لاتكون كذلك بالضرورة فى نظر أصحابه ، وليس من الضرورى أن تفسر بنفس الطريقة . لذلك ، ما أن تنفصل دعاوى المعرفة عن سياقها الأصلى حتى تخضع لمحاولات أخرى مختلفة لإعادة التفسير حتى وان بقيت داخل نفس مجال البحث الواحد .

وتعتبر هذه العملية غير الرسمية للاختيار بين الدعاوى المعرفية (المنشورة) أحدى الوسائل التى توجه مسار التطور العلمى ، والتى تعمل على نقل الصياغات القليلة التى قاومت محاولات إعادة تفسيرها وتستمر فى توليد النتائج الناجحة فى أغلب منجزات العلم الفكرية . ذلك لأن مثل هذه الصياغات القليلة المختارة القابلة للاتفاق تنتقل من مجال للبحث الى مجال آخر لتصل فى النهاية الى مستوى «المرجع العلمى » أو «الوثيقة التاريخية» ،

ولتصبح جزءا من المعرفة العلمية . ومع ذلك ليس هناك تمييز قاطع وواضح بين الدعاوى التى تسهم فى اثراء المعرفة العلمية وتلك التى لاتقوم بهذا الدور رغم فائدتها وتفسيراتها واستخداماتها فى سياق خاص . اذ من الممكن أن ترفض الدعوى من قبل جماعة معينة من الباحثين فى الوقت الذى تعتبر فيه معرفة صادقة ومؤكدة فى نظر جماعة أخرى . كما أن معنى ومضمون هذه الصياغات لايبقى ثابتا على الاطلاق ، بل تخضع لما اسماه رافيتز « بعملية التقنين » Process of standardization [٣٤] .

فقد ذهب رافيتز الى أن أى دعوى معرفية يجب أن « تتقن » لكى تصبح مقوما عاما للمعرفة العلمية ، وأنه لو ظلت التأكيدات أو المزاعم الخاصة بها ملتصقة بمشكلتها الأصلية فلن يكتب لها البقاء والاستمرار بعد حل المشكلة . لذا ، يجب أن تصاغ فى شكل مقنن يمكن من استخدامها لأغراض مختلفة وفى سياقات علمية متنوعة . وخلال عملية التقنين قد تفقد جزءا من مضمونها الأصلى ، ذلك أن معنى القضية أو الدعوى قد يفقد عند ترجمتها ، الى جانب ان نقاط الضعف والقوة والصعوبات التصورية الأصلية كثيرا ما يتغاضى عنها ، بل أن حدود المفاهيم والتصورات الكامنة وراءها غالبا ما تنسى ، علاوة على أن وزن وتأكيد الصياغة الأصلية قد يتغير لكى يقابل احتياجات أو متطلبات مجالات التطبيق الجديدة . وبالاضافة الى ذلك ، فانه نظرا لأن المعرفة والمهارات الفنية ومستويات الكفاءة لدى الجماهير المختلفة قد تكون متنوعة ومختلفة ، لذا فان المراجعة المقننة يجب أن نكون على قدر عال من التبسيط والبساطة . وقد تصل هذه العملية الى ذروتها ومنتهاها عند انتقال المعرفة المؤكدة من مجتمع البحث العلمى الى مستوى المقررات والمناهج الدراسية أو المراجع العامة . عند هذا المستوى تكون محاولات اعادة التفسير وتغيير المعنى أكثر وضوحا .

نعود فنوجز النتائج التى توصلنا اليها بعد هذه المناقشة المستفيضة لتقييم دعاوى المعرفة العلمية فنقول : ان المعرفة العلمية لايمكن تقييمها بواسطة

معايير عامة وثابتة غير متغيرة . فعلى الرغم من أن هناك بعض التصورات العامة التى حددت من المنظور الابستمولوجى الفلسفى على أنها أسس عامة لقبول أو رفض دعاوى المعرفة ، الا أن هذه التصورات فسرت من جانب العلماء فى ضوء أفكار نظرية وتصورات تحليلية خاصة . فمبادىء الاستشهاد ومعايير الاتساق وغيرها ليست مبادىء صارمة ومحددة فى مجال العلم ، بل هى مبادىء مرنة الى حد أنها تجيز للعلماء بالاختلاف والتفاوت فى تفسير الأدلة والشواهد لتدعيم الافتراضات والتصورات . وأكثر من ذلك، فان المستويات التى تطبق للاختيار بين الدعاوى المعرفية ليست أمرا ملازما لظواهر العالم الطبيعى . إن كل الدعاوى يحكم عليها وفقا لمعايير اصطلاحية متفق أو متعارف عليها للكفاءة تختلف من وقت لآخر ومن جماعة أو سياق اجتماعى الى آخر ، أو وفقا لاتساقها وملاءمتها لاطار تفسيرى متغير باستمرار . كما أن عملية التقييم تنطوى فى ذاتها على عملية التفسير ، وعملية اعادة التفسير أو تغيير المعنى تحدث وفقا لمعايير مختلفة للكفاءة وطبقا لأهداف تحليليه مختلفة عندما تقتحم الدعاوى المعرفية مجالات بحثية أخرى أو تنتقل فى مجموعها الى خارج مجتمع البحث العلمى . وباختصار فأنه خلافا لما تصورته وجهة النظر المعيارية أو التقليدية ، يبدو أن المعرفة العلمية ليست ثابتة المعنى ، وليست مستقلة فى ذاتها عن سياقها الاجتماعى ، كما لا تتأكد بتطبيق اجراءات عامة متفق عليها للتحقق والتمحيص ، لذا فهى معرفة نسبية .

رابعا : المتضمنات الاجتماعية للمنظور السوسيولوجى المعاصر :

عالج المنظور السوسيولوجى التقليدى للعلم المعرفة العلمية كما لو كان العلم يتجاوز أو يكمن فيما وراء مجال تحليلاته، فقد أعتبره شكلا خاصا من أشكال المعرفة ، وذلك لما حققه العلم - وفقا لهذا المنظور - فى بعض المجالات من تفوق وسيطرة فكرية فى العالم الحديث . ومن ثم رأينا مفكرين مثل دوركايم ومانهايم يؤكدون على أن العلم والمجتمع العلمى ظواهر اجتماعية خاصة وذلك استنادا على بعض المبررات اهمها :

أولا : إدراكهم للدور الهام والفعال الذى لعبه العلم فى المجتمع الحديث من خلال ما يقدمه من معرفة موضوعية جاءت بالعديد من النتائج الاجتماعية الجانبية لعل من أقلها إحلال العلم محل الدين كما أشار الى ذلك دوركايم مثلا .

وثانيا : لأن هذه الأهمية السوسيولوجية للعلم تتمثل فى أن العلماء لايطورون فحسب مناهج للبحث تكشف وبطريقة متسقة ومضطردة عن حقائق العالم الخارجى ، بل لأنهم يطورون شكلا ملائما لتنظيم اجتماعى يبقى ويحافظ على معرفتهم بعيدا عن التحريف أو التشويه الناجمين عن عوامل شخصية واجتماعية . ولعل هذا الجانب الاجتماعى للعلم هو الذى استأثر باهتمام مفكر مثل ميرتون R. Merton.

ولكن ، كان على التحليل السوسيولوجى أن يتوقف عند هذا الحد . لذا تقبل مانهايم الفكرة القائلة بأن نتائج العلم الطبيعى نسبية حسب موقع الملاحظ فى الزمان والمكان فى الوقت الذى تراجع فيه عن فكرة امكانية أن تكون هذه النتائج نسبية من الناحية الاجتماعية . ولم يستطع التحليل السوسيولوجى أن يمضى الى أبعد من ذلك ، لأن العلم لايعتبر ببساطة هيكلا أو تركيبة اجتماعية واحدة من بين هياكل وتركيبات متعددة ، بل هو معرفة بالعالم الطبيعى أتفق على أنها حقيقية مؤكدة ومبرهن عليها بحيث لاتقبل الشك . أما علم الاجتماع ، فبمقدوره أن يتعامل إما مع الظروف والشروط الاجتماعية التى تساعد فى الكشف عن العالم الموضوعى أو حتى اخفائه ، أو مع النتائج الاجتماعية المترتبة على هذه المعرفة الموضوعية . إن علم الاجتماع ، وفقا لهذه النظرة التقليدية ، لايستطيع أن يقول شيئا فيما يتعلق بشكل المعرفة العلمية أو مضمونها ، لأن نتائج العلم تتحدد عن طريق العالم الطبيعى وليس عن طريق العالم الاجتماعى .

ويحاول المنظور السوسيولوجى المعاصر بعد ذلك - كما قدمنا - رفض هذا التصور التقليدى للعلم ، وبخاصة رفض القضية المحورية فى هذا التصور والقائلة بأن المعرفة العلمية تؤسس على التمثيل المباشر للعالم الطبيعى . فلقد

أتضح مثلا أن الأحكام والقضايا الواقعية تعتمد على تصورات تأملية ، كما تبين أن الملاحظة توجه بمقولات لغوية ، وأن قبول دعاوى المعرفة ينطوى على معايير متغيرة وغير محددة . لذلك تقدم المعرفة العلمية - وفقا لهذا المنظور المعاصر - بالضرورة تفسيرا للعالم الفيزيقى تتوسطه المصادر الثقافية المتاحة، تلك المصادر التى لايمكن تحديدها بحال من الأحوال . إن عدم تحديد المعايير العلمية ، وعدم شمولية الدعاوى المعرفية العامة للعلم ، واعتماد هذه الدعاوى على المصادر الرمزية المتاحة، تشير كلها الى أن العالم الفيزيقى يمكن تحليله بكفاءة كاملة عن طريق اللغة والتصورات المسبقة التى تختلف تمام الاختلاف عن تلك التصورات التى يستخدمها المجتمع العلمى الحديث . لذلك يرى أصحاب المنظور المعاصر أنه ليس هناك فى العالم الطبيعى ما يحدد على نحو متميز ومنفرد ما يتوصل اليه هذا المجتمع العلمى من نتائج . لقد تبين أن العالم الخارجى مارس ضغوطا على نتائج العلم ، ولكن هذه الضغوط تعمل من خلال معانى يختلقها العلماء فى محاولاتهم تفسير هذا العالم . كما تبين - على نحو ما قدمنا - أن هذه المعانى ليست شاملة شمولا لازما وضروريا ، وأنها تتغير (وأحيانا تعكس رأسا على عقب) باستمرار لتصبح اكثر اعتمادا على السياق الاجتماعى الذى يتم فيه التفسير .

وإذا كان كذلك ، أى اذا ما أمكن قبول هذه النظرة التى كانت تمثل فكرة محورية فى النظرة الحديثة للعلم ، كان من الضرورى النظرة الى نتاجات العلم على أنها بناءات وتركيبات اجتماعية ، شأنها فى ذلك شأن كل النتاجات الثقافية الأخرى . ومن ثم ، يبدو من المعقول أن نوضح كيف وبأى الطرق تتحدد المعرفة العلمية من خلال وسطها الاجتماعى، وكيف تحدث تغيرات المعنى ، وعلى أى نحو وكيفية تستخدم المعرفة كمصدر ثقافى فى الأنماط المختلفة للتفاعل الاجتماعى . ومما لاشك فيه أن هذه النظرة المعكوسة يمكن أن تكون خاطئة تماما ، وأن تكون نتائجها مجرد نتاجات تحليل فلسفى معيب وناقص . فاذا كان الأمر كذلك ، فانه من

المحتمل أن تنهار أى محاولة للكشف عن التركيب الاجتماعي للمعرفة العلمية . أما أن المحاولة لم تبذل بعد فتلك مسألة لايمكن الدفاع عنها أو تبريرها نظرا لتناقص المادة العلمية المتاحة أمامنا حتى الآن .

ومن أجل تعزيز هذه النتيجة ، نعود مرة أخرى وباختصار الى التمييز الذى وضعه كثير من علماء اجتماع المعرفة بين الفكر العلمى والفكر السوسيوتاريخى . لقد رأينا كيف أعتبر التفكير السوسيوتاريخى قابلا للتحليل السوسيولوجى لما يتميز به من خصائص كان من أهمها - ان كل أشكال الفكر الاجتماعى ترتبط بسياق اجتماعى خاص،وتعالج من منظور خاص ومتفرد تاريخيا ، وأن كل ما يمكن تحصيله من معرفة في مجاله تتحدد وتصاغ فى ضوء الاطار التصورى المحدود للباحث أو الملاحظ . أو بعبارة أخرى ، تعتمد الاجابات التى نحصل عليها على نوعية الاسئلة التى يطرحها الباحث ، وعلى تصوراته المسبقة . كما أن أى محاولة لتحديد وتقييم ثباتها وصدقها يجب أن تستخدم معايير خاصة للتطبيق وليست عامة . ونظرا لتنوع وتطور الأطر التفسيرية ، تخضع المعانى للتحديد ولاعادة التحديد المستمرة مع مسيرة الحياة الاجتماعية ، وبالتالى فان الاسهامات والمنجزات السابقة يعاد تفسيرها بطريقة مستمرة .

تلك هى الخصائص المميزة التى يعزيها علماء الاجتماع الى التركيبات الاجتماعية أى الى النتاجات العقلية التى تجد أصولا لها فى العالم الاجتماعى ، فى مقابل العالم الطبيعى . لقد أعتبرت هذه الخصائص كما لو كانت تشير الى أن مثل هذه النوع من المعرفة المتغيرة اجتماعيا هى وحدها التى تخضع للتحليل السوسيولوجى ، لأن منظورات المشاركين - المشتقة اجتماعيا - تتغلغل داخل معنى وتقييم هذه المزاعم والتأكيدات الخاصة . وعلى الرغم من ذلك فان ثمة تشابها واضحا بين هذه الخصائص المرتبطة بالفكر الاجتماعى وبين التفسيرات الفلسفية الحديثة للعلم : ذلك أنه اذا ما قابلنا النظرة المعاصرة (المعاكسة) للعلم ، أصبح بالامكان اقتلاع جذور التمييز التقليدى ما بين الفكر العلمى والفكر الاجتماعى ، وما يرتبط

به من محاولة إستبعاد أو اقصاء المعرفة العلمية عن نطاق التفسير والتحليل السوسيولوجي . وبالطبع ، قد لانتوقع أن نصل الى أى نتيجة أخرى بعد ذلك ، لأن من بين القضايا المحورية فى هذه النظرة الحديثة أن المزاعم والتأكيدات ذات أصول اجتماعية ، وانها ليست معطيات مباشرة للعالم الفيزيقى الخارجى كما كان متصورا من قبل . غير أن ذلك لايعنى أنه ليس هناك أية فروق أو اختلافات بين تحليل العالم الفيزيقى وتحليل العالم الاجتماعى . كل ما فى الأمر هو أنه على هذا المستوى من العمومية يصبح التمييز المستخدم تقليديا فى علم اجتماع المعرفة غير ممكن التطبيق .

ومما لاشك فيه ، أن ما تحتويه هذه النتيجة من متضمنات على درجة كبيرة من الأهمية ، فهى تمكننا من طرح المزيد من التساؤلات حول الطابع الاجتماعى للعلم . فبمقدورنا أن نتساءل مثلا : الى أى مدى تكمن التصورات المسبقة - التى تزايد انتشارها فى المجتمع الحديث - بين ثنايا البحث العلمى ؟ والى أى مدى تصوغ نتائجه ؟ .وبمقدورنا أيضا أن نبحث بدقة كيف يقرر العلماء كفاءة ومغزى دعاوى المعرفة ، وما اذا كانت تقييماتهم محايدة ونزيهة كما هو متصور على نحو مألوف . كذلك نستطيع أن نبحث كيف يعاد تفسير معانى التأكيدات والمزاعم العلمية فى المواقف الاجتماعية المختلفة ، وما اذا كانت هذه التفسيرات المضادة والحديثة ذات فائدة كمصدر للقوة الاجتماعية . وبوجه عام ، باستطاعتنا أن نوضح الى أى مدى يمكن للبحث السوسيولوجى المنفصل عن الحياة الاجتماعية للعلم أن يدعم وجهة النظر الجديدة (المعاكسة) ، وأن نكشف عن الاختلافات التى ترجدها هذه النظرة الجديدة فى فهمنا للعلاقات الاجتماعية التى يتضمنها خلق المعرفة العلمية ... تلك هى بعض القضايا والمسائل التى بدأت تجذب اهتمام الدراسين أخيرا . وسنحاول أن نتناولها بشىء من التفصيل فى الفصلين القادمين ، لنأخذ بالتالى خطوات ايجابية نحو محاولة تضمين العلم والمعرفة العلمية داخل مجال علم اجتماع المعرفة .

مراجع الفصل السابع

1- I. Scheffler, "Science and subjectivity", New York : Bobbs - Merrill, 1967.

2- Michael Mulkay, " Science and the sociology of knowledge London, george Allen & unwin, 1979, p. 20.

3- W.N. O' Neil, " Fact and Theory", Sydney, sydney university press, and London, 1969, p. 5 .

4- I. Scheffler, op. cit., p. 9.

5- G. Degre, "Science as a social institution", New York, Ramdom Honse, 1955, p. 37.

6-M. Mulkay, "Some aspects of cultural growth in the Natural science ", social Research vol 36, pp. 22 - 52.

7- R. Merton," The sociology of science", chicago and London, university of chicago press (ed). with introdnction by N.W. storer, 1973, p. 268.

8- Ibid., p. 270.

9- Ibid., P. 271.

10- M. Mulkay, "op. cit, P. 20.

11- R. Merton, op. cit., p. 270.

12- M. Mulkay, op. cit., P. 20 .

13- R. Merton, op. cit., P. 270.

14- W. Stark, "The sociology of knowledge", London, Routledge & Kegan paul, 1958, P. 165.

15- Ibid., P. 167.

16- Ibid., P. 175.

17- Ibid., P. 170.

18- N.R. Honson, " Perception and Discovery", Cambridge Cambridge university press, 1969.

19- Ibid., P. 408.

20- Ibid., PP. 353 - 354 .

21- E. Nagel, " The structure of science", London. Routledge & kegan paul, 1961, P.P. 83 - 86 .

22- M. Mulkay, op. cit., P. 21.

23- Ibid., P. 21 .

24- N.R. Hamson, op. cit., P. 16.

25- E. Nagel, Etal, "observation and Theory in science" Baltimore and London, Johns Hopkins press, 1971, P. 18 .

26- J. Scheffler, op. cit. P. 46.

27- E. Nagel, op. cit., P. 22 .

28- M. Mulkay , op. cit., P. 44.

29- Ibid., P. 45.

30- Ibid., P. 48.

31- Ibid., PP. 49 - 50 .

32- Ibid., P. 51.

33- J. R. Ravetz, " Scientific knowledge and its social problems", oxford : clarendon press, 1971., PP. 10 - 12.

34- Ibid., P. 15 .



الفصل الثامن
الإبعاد الاجتماعية والثقافية لمجتمع البحث العلمي

- مقدمة .
- البناء المعيارى للعلم بين وجهة النظر التقليدية والحدثة .
- التفسيرات الثقافية لمعايير البحث العلمى .
- الأصول والابعاد الاجتماعية لانتاج المعرفة العلمية :
  - دراسة شبكة العلاقات الاجتماعية لمكتشفى أشعة الليزر .
  - دراسة بحث الموجات الجاذبية .
  - دراسة بحوث الباراسيكولوجى .
  - دراسة بحوث البصريات .
- مناقشة وتعقيب .
- مراجع الفصل الثامن .

الفصل الثامن

الأبعاد الاجتماعية والثقافية لمجتمع البحث العلمى

مقدمـة :

قدمنا فى الفصل السابق تحليلا لوجهة النظر الفلسفية (الابستمولوجية) للمعرفة والبحث العلمى ، ورأينا موقف علم اجتماع المعرفة من العديد من القضايا التى أثارتها - إن لم تكن أيدتها - هذه النظرة الفلسفية ، والتى أطلقنا عليها اسم « المعيارية» أو القياسية Stondqrd أو التقليدية فى بعض الأحيان ، تمييزا لها عن وجهة النظر الحديثة أو المعاصرة، والتى تبلورت فى إطار ما أدخله الفلاسفة ومؤرخو التاريخ العلمى من « تعديلات » على وجهة النظر « التقليدية » ، وما ترتب على ذلك من تطوير نظرة جديدة للعلم والمعرفة العلمية وروح البحث العلمى ، حددت بدورها منظور علم اجتماع المعرفة الى العلم ، هل هو حاله خاصة من المعرفة الأنسانية تتجاوز - أو تستعصى على - التحليل السوسيولوجى بمناهجه وقضاياه التى عرضناها على طول صفحات هذا الكتاب ، أم أنه - أى العلم والمعرفة العلمية - يخضع أيضا لمثل هذا النوع من التحليل شأنه فى ذلك شأن كل النتاجات الفكرية والمعرفية التى تتحدد تحديدا وجوديا ، أى المشروطة بعوامل وظروف اجتماعية وثقافية ، لتصبح فى نهاية المطاف من قبيل المعارف النسبية ؟

ونحاول هنا فى هذا الفصل أن نواصل مناقشتنا لهذه القضية التى طرحناها فى الفصل السابق ، بتحليل أكثر تفصيلا لعدد من الأعمال السوسيولوجية المرتبطة بالابعاد الاجتماعية والمعرفية لمجتمع البحث العلمى ، بهدف تأكيد الروابط والعلاقات التى نفترض قيامها أو وجودها بين علم اجتماع المعرفة بعامة ، وعلم اجتماع المعرفة العلمية بخاصة . وبطبيعة الحال ، لايتوقع من محاولتنا هذه أن تقدم عرضا شاملا لكل عناصر التراث العلمى لهذا الموضوع ، وحسبنا الاقتصار على تخير بعض الاسهامات

والأعمال التى تبدو لنا على درجة عالية من الأهمية بالنسبة للقضية التى نحن بصددها .

أولا : البناء المعيارى للعلم بين وجهة النظر التقليدية والمحدثة :

رأينا فى الفصل السابق ، كيف أن علماء الاجتماع عندما يسلمون بوجهة النظر الفلسفية أو القياسية للعلم كانوا يأخذون بتصور خاص للبناء المعيارى لمجتمع البحث العلمى والتى شكلت مقوماته ما سمى باسم « روح العلم » . غير أن ما توافر لدينا من عناصر التراث العلمى للموضوع كشفت عن أن هذا التصوير الكلاسيكى لروح العلم كان تصويرا غير كاف ، وأنه من الممكن وضع صياغات جديدة وتفسيرات بديلة لمقوماته تكون أكثر اتساقا مع الشواهدالمتاحة ، وأكثر ملاءمة لتدعيم محاولات التحليل السوسيولوجى للمعرفة العلمية . نحاول فيما يلى مناقشة مقومات الروح العلمية من المنظور الكلاسيكى واحدا بعد آخر :

١- كان البناء المعيارى للعلم - وفقا للمنظور الكلاسيكى - بمثابة وسائل مؤكدة لتحقيق ما تصوره البعض غاية نهائية للعلم ، ألا وهى تأسيس « المعرفة الموضوعية » عن العالم الطبيعى ، على اعتبار أن ما يحققه المجتمع العلمى من معرفة تعكس أو تماثل البناء الواقعى للحقيقة.وقد أوجب هذا التصور ضرورة أن يتحلى العلماء،أو اعضاء هذا المجتمع العلمى بصفات أساسية مثل « العقلية المنفتحة » ، و «النزاهة» أو الحيادية ، «والاستقلال » ، و « النقد الذاتى » ... الخ فى معالجاتهم الفكرية ، كخصائص ينفرد ويتميز بها مجتمع البحث العلمى ، أى باعتبارها معايير تحدد الترتمات الاجتماعية التى يلتزم بها العلماء والباحثين حال إنخراطهم فى نشاطاتهم المهنية والعلمية [1] .

وبهدف التأكيد على أن الامتثال لهذه المعايير أصبح خاصية أساسية للعلم الحديث ، مال كل من تبنى هذا المنظور الكلاسيكى الى تحديد النتائج السلبية الناجمة عن الانحراف عن هذه المعايير أو عدم الامتثال لها ، على

أساس أن ما يقوم به العلماء من أفعال أو تصرفات تعارض هذه المعايير من شأنها أن تقوض دعائم أى معرفة يمكن أن يحققها هذا الانحراف .

فمثلا : يحول الانحراف عن معيار « الحيادية » - أى تشبث العلماء بأفكارهم الخاصة - دون أدراكهم متى وكيف تكون أفكارهم غير متسقة مع شواهد مؤكدة وموثوق بها . وبالمثل فان تبنى العلماء لمعايير ذاتية - أى انحرافهم عن معيار الموضوعية والعمومية - فى تقييم دعاوى المعرفة يؤدى محالة الى تحيز افكارهم وابتعادهم عن الحقائق الموضوعية للعالم الواقعى . كذلك فأن سيطرة «السرية» و« السرقات الفكرية » على اخلاقيات وسلوكيات العلماء يبطل معيار « العمومية والمشاعية أو الشيوع » ويؤدى الى تعويق التوسع والانتشار السلمى والمحايد للمعرفة اليقينية المؤكدة . وهكذا .

وباختصار ، كان التبرير المنطقى والمنهجى للأفكار الابستمولوجية التى بلورت وجهة النظر المعيارية أو التقليدية ممثلا فى الاعتقاد بأن الانحراف عن هذه المعايير السابقة من أخطر المعوقات التى تحول دون التوصل الى معرفة صادقة ويقينية عن العالم الواقعى الأمبيريقى . ومن ثم كان إضفاء الطابع النظامى والرسمى على هذه المعايير هو ما يفسر فى نظر أصحاب هذه الفلسفة ذلك التراكم السريع والمتزيد للمعرفة العلمية المؤكدة التى اعتبرت إنجازا منفردا ومتميزا من منجزات المجتمع العلمى الحديث . من هنا كانت المسلمة الأساسية التى تنطلق منها وجهة النظر الفلسفية التقليدية هى أن ادراك الانتظامات الامبيريقية فى العالم الخارجى لايتأتى الا عن طريق الملاحظة المقننة والمضبوطة ، وبالتالى عن طريق اقتلاع جذور «التحريف» أو «التشويه» فى أى محاولة لجمع الشواهد الامبيريقية الموضوعية عن العالم وتفسيرها . وفى هذا الصدد ، راح علماء الاجتماع الذين تبنوا هذه الفلسفة يصيغون المبادىء المعيارية للروح العلمية بهدف التقليل الى أدنى حد ممكن من مصادر التحريف والتشويه المحتملة أو الممكنة على نحو ما قدمنا [٢] .

٢- وفى المقابل ، انطلقت الفلسفة الحديثة للعلم من مسلمة أخرى

مفادها أن العالم الفيزيقى الخارجي لايكشف فى ذاته عن مبررات قوية يمكن أن نستنتج منها وجوب التزام العلماء بهذه المجموعة السابقة من المعايير :

ولنأخذ مثلا ، مبدأ « الحيادية » : تؤكد الفلسفة الحديثة للعلم على أن الحيادية الكاملة تكاد تكون مستحيلة ، وانه على العكس من ذلك ، يكون الانشغال أو الاهتمام الشخصى – بقدر ما – أمرا ضروريا للباحث العلمى حتى قبل البدء بأى نوع من الملاحظة مهما كان بسيطا . وأنه حتى بعد اختيار الباحث للظواهر التى يعنى بملاحظتها وبحثها ، نراه وقد أعتمد على افتراضات لم يتحقق بعد من صحتها . وبالاضافة الى ذلك فان هذه المبادىء المعيارية تكتسب مالها من معنى من خلال السياق الفكرى الذى أنبثقت منه ، أى من خلال الارتباطات أو الاهتمامات العلمية الخاصة والشخصية للأعضاء ، فلاحيادية كاملة اذن يمكن تحقيقها . بل هى حيادية « نسبية » ، تتفاوت وتختلف بتفاوت واختلاف مهارات العلماء وتنوع الأطر التفسيرية . فقد يحتج العالم (أ) أن زميله (ب) لم يسلك سلوكا محايدا أو نزيها ولذلك عجز عن فهم أو تقدير أعماله (أى أعمال أ) مثلا ، فى الوقت الذى يرد فيه (ب) على هذه الدعوى بقوله أنه تجاهل عمل (أ) لا لكى يحقق مكسبا أو تفوقا على زميله (أ) ، بل لأن العمل يستند على تصورات خاطئة قد تؤدى الى تشويش وتضليل باحثين أخرين قد لايكونوا على دراية مثله (أ ى ب) بهذا العمل . وهكذا ، يعتمد معنى هذا المبدأ على الاهتمام والأنشغال الفكرى للباحث ، الأمر الذى يؤدى الى تنوعه اجتماعيا حتى بين العلماء وأنفسهم .

ولنأخذ مبدأ « العمومية » كمثال آخر : تفترض الفكرة الفلسفية والسيوسيولوجية الكلاسيكية لمبدأ « العمومية » على نحو مسبق ضرورة أن تتوافر المعايير الفنية على نحو عام ، وبطريقة تمكن من وضع أحكام ثابتة وغير شخصية فيما يتعلق بدعاوى المعرفة ، وبالامكانات والتسهيلات التى يستحقها العلماء . وفى المقابل ، تؤكد الفلسفة الحديثة للعلم على أن

تشييد المعرفة العلمية ضرب من ضروب الخلق والابداع ، الأمر الذى يستوجب تعديل المستويات المحددة تحديدا مسبقا ، وضرورة ايجاد معانى اجتماعية جديدة تجعل هذه الفكرة المسبقة للعمومية موضع شك وتساؤل [٣] .

٣- من هنا فان التفسير الفلسفى الحديث للعلم - خلافا لوجهة النظر المعيارية الشائعة والتقليدية - يقودنا على نحو واضح وصريح الى تحديد لخصائص الروح العلمية مختلف الى حد كبير عن التحديد الذى سبق أن التزم به علماء الاجتماع ولسنوات طويلة . فليست هناك - فى هذا المنظور الحديث - أية قيمة أو معنى أو مبرر لتحديد مجموعة من المعايير التى يزعم أنها تقلل الى أدنى حد ممكن من أخطاء التحويف أو التشويش أو التضليل ، لأنه من المتصور أن معانى هذه المعايير أو المبادىء المعيارية سوف يختلف ويتفاوت وفقا لتغير السياق التفسيرى . ولذا فمن المتوقع - اذا رغبنا فى صياغة مجموعة من المعايير العلمية داخل هذا الاطار الجديد - أن تختلف هذه المعايير التى ستأتى بصياغة جديدة لها - شكلا ومضمونا- عن تلك المعايير المستخدمة من قبل . بعبارة أخرى ، سنصل فى النهاية الى ما يمكن أن نسميه « تفسيرات ثقافية للمعرفة العلمية ، والى ما يمكن فى النهاية من إخضاع العلم والمعرفة العلمية للتحليل السوسيولوجى وادراجهما بالتالى تحت مجال علم اجتماع المعرفة .

ثانيا : التفسيرات الثقافية لمعايير البحث العلمي :

إستندت الفلسفة الحديثة للعلم فى انتقادها للمنظور الفلسفى والسوسيولوجى الكلاسيكى عن العلم والمبادىء المعيارية التى تستند اليها « الروح العلمية »على مجموعة من الدراسات الميدانية الامبيريقية التى صممت لقياس مدى اتفاق العلماء على صياغة هذه المعايير ، وعلى ما كشفت عنه من نتائج أكدت إنحرافات العلماء خلال ممارساتهم العلمية عن بعض هذه المعايير المتصورة على نحو مسبق ، وأكدت فى الوقت نفسه على حقيقة غياب أو انعدام الاتفاق بينهم حول معانى وأهمية هذه المعايير

[4] . من بين هذه الدراسات دراسة روبرت ميرتون R. Merton التى حاول فيها تفسير أنحراف العلماء الواضح عن هذه المعايير ، والتى أنتهى فيها الى صياغة فكرة « المعيار المضاد Counter Norm والتى تفيد بأن العلم - شأنه فى ذلك شأن أى نظام اجتماعى لايستخدم مجموعة واحدة من المعايير المتوافقة ، بل يستخدم مجموعات من معايير مزدوجة أو متصارعة أو متناقضة [5] .

وكمثال لهذه الدراسات الحديثة ، نأخذ دراسة ميتروف I.I. Mitroff عن « علماء القمر Moon scientists » ، التى قدمت قدرا كبيرا من المعطيات الامبيريقية الخام ، وتضمنت عددا كبيرا من الاقتباسات التى أخذها عن بعض العلماء والأعمال العلمية [6] :

لقد أوضح ميتروف منذ البداية أن العلماء (فى العينة التى أجرى عليها دراسته) كانوا يستخدمون أشكالا مختلفة من المعايير التى أشرنا اليها من قبل سواء كمستويات للحكم على أفعال زملائهم وأتباعهم ، أو كتوصيات وقواعد لما يجب أن يكون عليه سلوك الباحث العلمى . غير أنه من النتائج البارزة التى توصل اليها هى أنه يوجد فى العلم مجموعة متعارضة من الصياغات ، وأن الأمتثال لهذه الصياغات البديلة كان أمرا يمكن تفسيره هو الآخر من جانب المشاركين فى العملية البحثية على أنه أمر لازم وضرورى لتأييد وتدعيم المعرفة العلمية . وبهدف التوضيح نسوق بعض الأمثلة التى نستقيها من دراسة ميتروف .

١- قوبل معيار « الحيادية » - كما أوضح ميتروف - بمعيار « التقيد أو الالتزام الشخصى» ، فقد ذهب كثير من العلماء (فى عينة البحث) الى أن التزام وتقيد الفرد القوى وغير المعقول أحيانا بأفكاره يعتبر أمرا ضروريا فى العلم ، بدونه يعجز الباحث عن الاقدام على مشروعات بحثية جادة ومجدية ، أو يعجز عن مقاومة الأحباط وخيبة الأمل التى تلازم لا محالة محاولات الكشف عن عالم امبيريقى رافض عنيد لايرحم .

٢- وبالمثل ، أوضح ميتروف أن معيار « العمومية » هو الآخر ، يتوازن عند البعض من العلماء بمعيار « الخصوصية » كأمر أو مبدأ مقبول للحكم على دعاوى المعرفة على اساس المعايير الشخصية . ولذلك لاحظ ميتروف أن كثيرا من مفردات عنية بحثة لم يخضع كل تقارير البحث في مجالات تخصصهم للفحص العام وغير الشخصى ، بل تخير الكثير منهم من بين عناصر التراث العلمى للموضوع نتائج زملائهم وتلاميذهم ممن أعتبروا أعمالهم أعمالا موثوق بها ويمكن الاعتماد عليها لسبب أو لآخر . وبعبارة أخرى غالبا ما كان العلماء - على حد تعبيره - يعتبرون «الخصوصية» معيارا سليما لتحكم على الباحث كشخص بدلا من الحكم على دعاويه ونتائجه المعرفية . ومن ثم نظروا الى المعيار المضاد أو المقابل ، على أنه معيار وظيفى يوفر جهد الباحث ووقته ويسرع من معدلات نمو البحث العلمى ، كما يؤكد فى الوقت نفسه ذلك الوزن أو الأهمية الكبرى التى تعزى الى حكم وتقييم هؤلاء العلماء ممن يراهم زملاؤهم أكثر قدرة وخبرة من غيرهم .

٣- كشفت دراسة ميتروف أيضا عن أن معيار «شيوع المعرفة» أو «الملكية الشائعة للمعرفة العلمية ، قوبل هو الآخر بمعيار « السرية » أو « التكتم » . وأوضحت أن السرية لاتعوق تقدم العلم كما هو متصور ، بل تسهم فى تحقيق ذات الهدف بطرق عدة منها : تجنب الباحثين المناقشات والخلافات المسبقة وما يترتب عليها من آثار تخريبية أو تعويقية هدامة . ومنها أيضا تجنب مخاطر السرقة أو الاستيلاء على أعمال الباحث مما يدفعه الى مواصلة بحثه « فى أمان وطمأنينة » . هذا الى جانب أن العلماء عندما يحتفظون بنتائج بحوثهم بعيدا عن متناول أيدى الآخرين ، يستطيعون التأكد من صدق هذه النتائج دون أن يعرضوا « سبقهم العلمى » للخطر ، ودون أن يضعف حماسهم لاجراء المزيد من البحث .

على هذا النحو ، يخلص ميتروف الى أن مثل هذه « القضايا والصياغات المتعارضة والمتناظرة » التى تدعم أى من هذه المعايير متاحة ومتوافرة أمام

العلماء كما هى كذلك بالنسبة للمحللين السرسيولوجين . لقد كانت قضية ميتروف المحورية هى تبيان أنه ليس هناك مجموعة واحدة من المعايير فى العلم ، بل هناك على الأقل مجموعتان ، وأن وصف وتحديد « روح العلم » فى ضوء المجموعة التقليدية من شأنه أن يقدم تفسيرا مضللا للعلم ، وذلك لأن كل مجموعة ترتبط بمبدأ معارض يبرر ويصف الأفعال بطريقة مخالفة تماما ، وبالتالى يتعين علينا فى نظره أن نتصور المجتمع العلمى كما لو كان محكوما بهاتين المجموعتين المتضادين من المعايير ، وأن نفسر ديناميات وميكانيزمات هذا المجتمع فى ضوء التداخل المعقد بين هذه البناءات المعيارية المتعارضة .

٤- أوضحت الدراسة أنه وإن كانت المعايير والمعايير المضادة ذات طابع نظامى ، بمعنى أن يقابل الامتثال لها بثواب أو مكافأة بينما يقابل الانحراف عنها بعقاب جزائى ، إلا أن نيل هذه المكافأت من حيث الممارسة الفعلية لم يكن مشروطا بمدى الامتثال لأى من المعايير أو المعايير المضادة . فلقد تبين أن توزيع المكافآت ذات الطابع النظامى كان مسألة ترتبط إرتباطا وثيقا بنسق الاتصال الرسمى ، أى عن طريق النشر فى المجلات والدوريات المهنية المتخصصة ، ذلك النسق الذى تحكمه معايير فنية بحته ، حيث تكون « أوراق البحث » هى الوسيلة الوحيدة للاتصال الرسمى فى مجال العلم ، وحيث يشترط فى هذه الأوراق ضرورة توافر شروط واعتبارات فنية وموضوعية تستبعد كل المسائل الذاتية المرتبطة بشخصية الباحث أو المؤلف كآرائه واهتماماته وسلوكياته وأختياراته ... الخ .

لقد كشفت دراسة ميتروف عن أن مثل هذه المعايير المحددة لهذا الاتصال الرسمى ، لاتصلح لأن تكون معاييرا لتنظيم العمليات الاجتماعية داخل مجتمع البحث العلمى ذاته . ذلك لأن القواعد التى تحكم صياغة تقارير البحث قواعد رسمية فنية وليست قواعد لإصدار أحكام اخلاقية بشأن الباحث أو معد التقرير . من هنا كان الحكم على تقرير البحث أو نتائجه أو تقديره مسألة تبعد كل البعد عن سلوك الباحث أو مدى امتثاله أو انحرافه

عن المعايير الاخلاقية الاجتماعية أثناء قيامه بالبحث . ومن ثم ، كشفت الدراسة عن عدم وجود ارتباط واضح بين الامتثال للمعايير أو المعايير المضادة المرتبطة « بروح البحث العلمي » وبين الحصول على مكافآت أو تقدير مهني على نحو نظامي ، أو أن الامتثال أو الانحراف عن هذه المعايير لايتلاءم مع العمليات النظامية التي توزع من خلالها المكافأت أو التقدير المهني . ويسوق ميتروف مثالا على ذلك نعرضه لمزيد من التوضيح :

عندما نشرت جماعة علم الفلك الاشعاعي بجامعة كمبردج أوراقها العلمية عن « البثاث Quasar [٧] » لأول مرة عام ١٩٦٨ ، واجهت العديد من الاتهامات التي تندد « بالسرية والتكتم » التي أحاطت بها جماعة البحث نتائجها في مراحل البحث الأولية ، منها أن جماعة كمبردج قامت متعمدة بتأخير النشر بطريقة لامبرر لها ، أو أنها نشرت معلومات غير كافية بما يسمح للجماعات الأخرى متابعة بحوث أخرى مكملة لبحثها ، وأنه كان من الواجب عليها أن تقوم بنقل نتائجها قبل نشرها لمراكز البحوث الأخرى وأن هذه السرية وهذا التكتم حال دون حصولها على مشورات ونصائح ذات قيمة علمية كان من المحتمل أن يقدمها زملاء آخرون ... الخ . الأمر الذي يؤدي في النهاية الى تعويق تقدم البحث العلمي . وعلى الطرف المقابل قدمت جماعة كمبردج بعض المبررات التي فسرت بها مسلكها هذا منها ، حقها في ضمان سبقها العلمي بالتكتم على النتائج الأولية لبحثها ، وحرصها على أتاحة فرصة أكبر لباحثيها لتمحيص النتائج الأولية ضمانا لنشر عمل على درجة عالية من الكفاءة يسهم في التطور المضطرد للمعرفة العلمية ، ومنها حرصها على حماية جهد ومنجزات الدارسين الشباب من تلاميذها ... الخ . هكذا ، كان لكل فريق تصوراته وصياغته لمعايير الروح العلمية ، أي امتثاله أو انحرافه عن هذه المعايير وبخاصة معيار « شيوع النتائج العلمية » أو « سريتها وحجبها » ، وبالتالي تحديده لما يعتبر« سرية » أو « تكتم » أو « ضبط »للدورة المعلومات العلمية . ولكن مايهمنا الاشارة اليه هو حقيقة أنه على الرغم من الاتهامات (أو

الأدانة) التى وجهت لجماعة كمبردج لأنها أنحرفت عن المعيار النظامى لمبدأ « شيوع المعرفة العلمية »(كمسلك غير متمثل للمعايير الاجتماعية) ، إلا أنه بعد مرور ست سنوات على هذا الاتهام نال أثنان من جماعة البحث جائزة نوبل تقديرا لهذا الاكتشاف العلمى . اذن لايعد الأمتثال أو الانحراف عن المعايير الاجتماعية « لروح البحث العلمى » معيارا لنيل المكافأت أو التقدير العلمى كما تصورت النظرة التقليدية الابستمولوجية للعلم والمعرفة العلمية . والأهم من ذلك كله ، الاشارة الى أن تفسير أعضاء المجتمع العلمى لهذه المعايير التى تنمط السلوكيات المهنية ، وتبريراتهم لسلوكهم أو تقيمهم لسلوكيات غيرهم كان أمرا يختلف باختلاف السياقات الاجتماعية ، وأن مصالح العلماء وأهدافهم كانت تلعب دورا ملحوظا فى اختيارهم لموقف (مجموعة من المعايير) دون موقف آخر (المعايير المضادة) ، أو العكس ، تلك المصالح والاهتمامات التى كانت بدورها تختلف من سياق اجتماعى لآخر . بل وأكثر من ذلك من السهل - كما يشير ميتروف - أن يفسر المسلك الواحد بصياغات مختلفة باختلاف السياق الاجتماعى . وفى هذا الصدد تبدو أهمية التحليل السوسيولوجى لمجتمع البحث العلمى ،وبالتالى لتفسير وفهم المعرفة العلمية ، أى تبدو ما نعتبره مشروعية أدراج المعرفة العلمية تحت مجال علم اجتماع المعرفة . وسوف تتأكد هذه النتيجة على نحو أكثر وضوحا خلال مناقشتنا التالية لما نسميه « ديناميات إنتاج المعرفة » للتعرف على دور الأبعاد الاجتماعية والثقافية فى تطور المعرفة العلمية .

ثالثا : الأصول والأبعاد الاجتماعية لانتاج المعرفة العلمية :

يستند نمو المعرفة العلمية أو التطور العلمى - كما هو معروف - على عملية الخلق المستمر لمجالات جديدة للبحث والمعرفة . ولقد أصبح من أهم سمات التطور العلمى فى العصر الحديث تلك القدرة المتزايدة التى أبدتها النظم المعرفية العلمية الكبرى على بلورة مجالات فكرية متميزة كان لكل منها أسسه التى شيد عليها ومراكزه ، ...ساته التعليمية التى هيمنت على

عمليات التدريب المهنى المحترف الخاص بها . وقد بلغت عملية التمايز الفكرى داخل هذه النظم المعرفية والعلمية أوجهها بالدرجة التى أخذ كل نظام معرفى ينقسم بدوره الى العديد من التخصصات الفرعية ، يتكون كل تخصص منها وبالتالى من عدة مجالات فرعية أكثر تخصصا للبحث تعالج معظمها ظواهر لم تكن معروفة من قبل . وباختصار ، تشهد المعرفة العلمية فى الوقت الحاضر تطورا ملحوظا عن طريق البحث المفصل والمتعمق لظواهر لم تكن معروفة من قبل، أو على الأقل لم تدرس على هذا المستوى العالى من العمق والمعرفة . من هنا ، لم يكن التطور النموذجى للبحث العلمى إطاحة ثورية بكل ماهو معروف وتقليدى ، بقدر ما هو خلق أو كشف أو أرتياد لمجالات مجهولة وغير معروفة ، ومن ثم تتطلب عملية إنتاج المعرفة اليقينية والمؤكدة فى مثل هذه النوع من التطور الى تحقيق أكبر قدر من « الاجماع » ، أو الإتفاق الفكرى . وهنا ، وبصدد عملية الاجماع الفكرى فى مجال العلم ، كهدف للتوصل الى المعرفة العلمية المؤكدة ، نكون بصدد « الانتاج الاجتماعى للمعرفة العلمية » .

بأيدينا الآن عدد لابأس به من الدراسات الشيقة ،سنحاول أن نعرض بعضا منها بهدف التعرف على ما نسميه بالتحليل السوسيولوجى لانتاج المعرفة العلمية :

١- دراسة كولينز لشبكة العلاقات الاجتماعية بين مكتشفى أشعة T.E.A [٨] :

فى هذه الدراسة ، يوضح كولينز Collins ، كيف إستطاعت جماعة من العلماء المشتغلين فى مجال بحوث أشعة الليزر ، أن تكتشف مجالا جديدا لأشعة الليزر ، غير المجالات المعروفة والتى حققت نتائج مؤكدة وعامة ، عرفته باسم T.E.A . ولقد ركز كولينز بصفة خاصة على ميكانيزمات نقل وتحويل المعلومات الجديدة التى توصلت اليها هذه الجماعة الى الجماعات العلمية الأخرى فى نفس مجال أشعة الليزر . لقد أحجمت جماعة البحث التى إكتشفته عن محاولة صياغة نتائجها ومعرفتها الفنية على نحو صريح

ومعلن ، وجنحت الى التكتم والسرية حتى لايزاحمها آخرون فى هذا السبق العلمى ، وأقتصرت المسألة على بعض الاتصالات الشخصية والمباشرة بين الباحثين بهدف تطوير « أجهزة » تتلاءم وتتطابق مع هذا النوع الجديد من الأشعة . وبعد محاولات عديدة من الاتصالات الشخصية والمباشرة وغير المباشرة ساد الاعتقاد بأن هذا النوع الجديد من أشعة الليزر يعمل بطريقة صحيحة . هنا كان الاتصال الشخصى - كما يقول كولينز - مسألة أساسية وجوهرية ، حيث تمكن العلماء عن طريق التفاعل المباشر وحده من « توصيل » المعرفة الضمنية وغير الرسمية التى تعتمد عليها تجاربهم على الأقل فى المراحل الأولية لهذا الاكتشاف . لذا لم يكن من الممكن الحكم على الكفاءة العلمية لفريق البحث على أساس مدى مسايرتهم للمستويات الفنية بتطبيق معايير رسمية مقررة على نحو مسبق ، بل من خلال التفاوض مع مشاركين أو باحثين آخرين أعتبروا خبراء أكفاء فى مجال أشعة الليزر . وبالتالى لم يكن من الممكن فى نظر كولينز أن نصف جماعة البحث بأنهم «حاملو » معرفة مستقلة وغير شخصية وموضوعية ، لأنه فى هذه المرحلة الأولية لم يكن من الممكن تجريد « وحدة المعرفة » عن حاملها ، فالعالم والباحث وثقافته ومهاراته كلها جزء لايتجزأ مما يعرفه . ومن ثم فأن ما يمكن تفسيره كمعرفة ثابتة ومؤكدة كان فى الأصل يحمل طابعا ضمنيا وشخصيا ويعتمد أصلا على « التفاوض الاجتماعى » .

٢- دراسة كولينز لبحث الموجات الجاذبية[(٩)] :

لم تجذب ظاهرة الموجات الجاذبية Gravitational waves - كما أوضح كولينز - إهتمام الباحثين إلا فى وقت حديث جدا ، فحتى عام ١٩٦٩ حاول عالم واحد فقط أن يكتشف هذا الشكل من الاشعاع الكونى . غير أنه ما أن نشر الرجل دعواه التى تدور حول ملاحظاته ومشاهداته للموجات الجاذبية بطريقة رسمية ، حتى سارع بعض العلماء الى الدخول فى مجال البحث وابتكروا معداتهم وأجهزتهم الخاصة بالملاحظة والتسجيل . لقد كان هناك - كما يقول كولينز - قدرا كبيرا من الاتفاق بين الباحثين فى هذا

المجال على بعض النقاط العامة مثل: امكانية التنبؤ بهذه الموجات على أساس النظرية العامة لأنشتين ، وأرتباط تحرير إطلاق هذه الموجات بوقوع بعض الأحداث الفلكية والطبيعية الخطيرة ، ونوع الأدوات التى تتطلبها ملاحظة هذه الموجات ، واستخدام معايير واحدة متفق عليها للصدق والثبات . وهكذا بدا الموقف وكأننا أمام معرفة علمية عادية ومألوفة ، أو تطور علمى بمحاولة أضافة معلومات جديدة الى نموذج راسخ البنيان ومعروف من قبل

ومع ذلك ، أوضح كولينز أن الوضع كان عكس ذلك تماما : حيث أن أغلب الباحثين كانوا غير متأكدين من كيفية البرهنة على وجود هذه الموجات بالفعل ، كما وجد خلاف كبير بينهم حول تفسير مغزى النتائج التجريبية التى توصلوا اليها . ومن ثم لم تمكنهم معرفتهم السابقة والمؤكدة من التمييز بين الدعاوى الصادقة وغير الصادقة ، بل فسرت معطيات التجربة تفسيرات مختلفة تمام الاختلاف . لذلك لم يكن موقف الباحثين مجرد « تكرار » أو « اعادة تطبيق » لنتائج المكتشف الأول أو صاحب الدعوى الأصلى أو حتى محاولة لدحضها . ذلك لأن عملية تكرار النتائج لاتتم إلا اذ توافر اتفاق ملحوظ حول معنى الملاحظات وكفاءة الاجراءات التجريبية . وعلى العكس من بحث ليزر T.E.A (الذى اقترب من المفهوم العادى لتكرارية النتائج لوجود المعيار المتفق عليه لقياس النجاح والفشل ، ولوجود الخبراء الأكفاء الذين اتفقوا على تعريف النجاح والفشل ،حتى وأن تحقق الاتفاق عن طريق التفاوض) ، كان بحث الموجات الجاذبية خلوا من الاتفاق ، فلا معايير متفق عليها ، ولا خبراء أكفاء يحتكم بهم .

ولقد ترتب على ذلك – كما أوضح كولينز – إفتقار جماعة البحث الى الاجماع والاتفاق العام والمشترك حول كفاءة الاجراءات التجريبية وحول الدلالات العلمية للنتائج التجريبية . فقد كان ما يراه أحد العلماء على أنه أمر مثير وجدير بالبحث والاهتمام ، كان عالم آخر يراه غير ذلك ، بل كان يرفضه عالم ثالث باعتباره ضرب من التحايل والخداع . لذلك لم يكن هناك من يهتم بمحاولة تكرار التجربة الأصلية بحذافيرها وتفاصيلها ، اذ لم

تكن هناك أى ميزة أو جدوى متوقعة لهذا التكرار من أجل الحصول على نتيجة لامعنى لها . كما كان المشاركون فى البحث أكثر اهتماما بابتكار أنواع جديدة من الملاحظات يرون أن لها فرصا أفضل للتحقق من كفاءتها لقياس الموجات الجاذبية .

يقدم لنا كولينز صورة موجزة للموقف مفادها : أن المشاركين فى بحث موجات الجاذبية قدموا فقط بعض التصورات العامة التى اشتملت بدورها على مصادر تفسيرية مختلفة ومتنوعة لتطبيقها على ظاهرة لم تكتشف بعد عن موجات الجاذبية . لقد كان ما بينهم من إتفاق ومشاركة ينحصر فى تحديد نطاق محدود من المتغيرات الأمبيريقية ، إلا أنهم استخدموا هذه المتغيرات بطريقة انتقائية ، ونشروها بطرق مختلفة فى قضايا تخدم دعاوى معرفية متباينة . فما كان يأخذه أحد المشاركين كمعطيات ، يراه البعض الآخر أمرا مشكوكا فيه من شأنه أن يدحض أو ينكر أو يضعف من كفاءة دعوى الآخرين . لقد كان كل باحث أو فريق بحث يستخدم الثقافة الفنية المتاحة أو يستخدم خبرته الشخصية بطريقة أكثر مرونة لتوضيح مدى قصور النتائج التى توصلت اليها جماعات بحثية أخرى أو لتدعيم ما يقدمه من دعاوى معرفية.كما لم يميز الباحثون بين المعايير الفنية وغير الفنية للتقييم ، اذ اعتمدت الأحكام المرتبطة بجدارة الدعاوى المعرفية على اعتبارات شخصية كالاعتقاد بقدرات الباحثين وأمانتهم ونزاهتهم وذكائهم وشهرتهم وأوضاعهم الاجتماعية وحصيلة معارفهم ... الخ . أو على حد تعبير كولينز «كان أى اجماع تحقق فى هذا الصدد مجرد نتاج نظم بطريقة اجتماعية، ونجم عن مسارات مشروطة للسلوك الاجتماعى » .

٣- دراسة كولينز وبينش عن بحوث « الباراسيكولوجى » [١٠] :

فى دراستهما التى أجراها حول بحث الباراسيكولوجى Parapsychology أو علم نفس الظواهر الخارقة والروحانيات ، حاول كولينز وبينش Pinch (١٩٧٨) ، أن يوضحا تأثير الروابط الاجتماعية التى تقوم بين التخصصات النوعية وباقى مجتمع البحث العلمى على انتاج ونمو المعرفة العلمية ، أو

الى أى مدى تكون المعرفة العلمية نتاجا مشروطا للعمليات الاجتماعية والمعرفية لمجتمع البحث ككل .

قدمت الدعاوى التى تبرهن على وجود ظواهر «البارانورمال Paranormal » أو الظواهر الروحانية « الخارقة » مثل "Extrasensory perceopion" و "Psychokinses" لأول مرة على يد أحد العلماء فى الثلاثينيات ، ومع ذلك فان الاتفاق العام حول معنى الملاحظات الأساسية والمشروعة علميا لمثل هذا النوع من البحث لم يتحقق بعد حتى اليوم . وسبب ذلك أن الجدال والتفاوض والحوار حول الظواهر الروحانية الخارقة لم يقتصر على أولئك الذين قاموا بالبحث أى علمية الباراسيكولوجى أنفسهم ، بل لأن كثيرا من المتخصصين فى مجالات علماء اخرى وجدوا فى دعاوى « الباراسيكولوجى» ما يهدد المعرفة المؤكدة ويزعزع الثقة بالعلم والمعرفة العلمية . ولقد كان من أهم الملامح البارزة فى هذا الجدال ، ذلك الصراع القائم بين الباراسيكولوجين القائلين بوجود ظواهر خارقة فى الحقيقة تستأهل البحث والدراسة العلمية، وبين العلماء التقليدين الذين جاهدوا لتقويض وهدم مشروع بحث الظواهر الخارقة برمته ومن أساسه . وفى هذا الصدد ، ميز كولينز وبينش بين ساحتين دار فيهما الجدال بين العلماء التقليدين وغير التقليدين (الباراسيكولوجين) هما : الساحة التأسيسية Constitutive والأساسية ، وتتكون من محاولات ونتائج التنظير العلمى والتجارب والمنشورات العلمية والانتقادات التى نشرت بالمجلات العلمية ونتائج المؤتمرات والاجتماعات الرسمية ، أما الساحة الثانية فضمت مختلف الأعمال التى لايتصور أن يكون لها تأثير مباشر على تأسيس المعرفة العلمية الموضوعية وتعرف بالساحة المشروطة Contingent وتضم مضامين المجلات الشعبية وشبه الشعبية والمناقشات اليومية والشائعات والتنظيمات المهنية وحشد الاتباع من الدارسين وغير ذلك مما له علاقة بنشاط العلماء مما لاتحتويه الساحة التأسيسية .

وعلى الرغم من أن الباراسيكولوجيين كانوا قد قدموا كل ما يلزم

موضوعيا لتقرير ما اذا كانت هناك ظواهر خارقة تستحق البحث والدراسة (حيث قدموا نتائج عدد من التجارب التى أجريت بعناية فائقة من خلال القنوات الرسمية للاتصال . وتم تقييم النتائج بتطبيق محكات حيادية للبرهان كالاتساق والأدلة الكافية) ، الا أن نجاح أو فشل هذه الدعوى لم يكن يتحدد ببساطة من خلال الساحة التأسيسية وحدها ، أى من خلال النظرة المعيارية للعلم وحدها ، أو داخل الحدود الرسمية فحسب ، بل كشف كولينز وبينش عن أن كلا من الباراسيكولوجيين من جانب ونقادهم من جانب آخر حرصوا على استخدام بعض مصادر الساحة المشروطة فى محاولة تدعيم دعواهم .

لنبدأ بموقف نقاد الباراسيكولوجى : فقد حاول الكثير منهم أن يحول دون طرح دعاوى الباراسيكولوجيين على الساحة الرسمية التأسيسية أصلا . حيث كانت الأوراق التى يتقدم بها الباراسيكولوجين للنشر فى المجلات العلمية ترفض باستمرار ، حتى بعد جواز نشرها من قبل المحكمين . بل عندما كانت تنشر النتائج فى بعض الاحيان كان الناشرون يشيرون بطريقة أو بأخرى الى أن المجلة لاتقر بهذه النتائج . ومن ثم لم يكن التمثيل الرسمى لدعاوى الباراسيكولوجين يعنى قبولها بحال من الأحوال . فكثيرا ما ذهب بعض النقاد الى أن هذه النتائج الأمبيريقية المنشورة ليست ذات أهمية لأنها تفتقر الى تحليل نظرى يمكن الاقتناع به . كما كان هناك من أعتقد بأن التسليم بوجو ظواهر خارقة روحانية (البارانورمال) لايتسق مع المعرفة العلمية المؤكدة ، وأن نتائج الباراسيكولوجين حتى وان كانت ايجابية ليست الا نتاجا إما لخطأ تجريبى أو للتحايل والخداع . وهكذا استعان نقاد الباراسيكولوجى بعناصر من الساحة المشروطة أثناء الجدل والحوار على مستوى الساحة التأسيسية الموضوعية . بل لقد بلغ الأمر ببعض النقاد أحيانا الى وصف الظاهرة برمتها على أنها شعيرة غير عقلانية تدعمها المعتقدات على العكس من العلم الحقيقى الذى يعتمد على الأدلة والبراهين . لقد نظروا الى الباراسيكولوجى على أنه شكل من أشكال الروحانيات أو الاعتقاد

فى السحر والشعوذة والتنجيم ، حتى أن البعض منهم إمتد باتهامه للباراسيكولوجين الى حد اتهام مجال التخصص ككل بتهمة الخداع والتحايل ، إستنادا على بعض المبررات منها أن الشواهد أو الأدلة التى ساقها الباراسيكولوجين كانت مفروضة وليست حقيقية ، أو أنها ملفقة النتائج ، وأن إمكانية وقوع التحايل والخداع فى مثل هذه التجارب مسألة لاتحتاج الى أى شاهد امبيريقى من جانب النقاد .

وفى الجانب المقابل ، استخدم الباراسيكولوجيون للدفاع عن دعاويهم المعرفية وسائل مماثلة لتلك التى إستخدمها خصومهم : فقد تبنوا فى المراحل المبكرة من بحوثهم فكرة أن النشر الرسمى لنتائج تجاربهم يمكنهم من تدعيم دعواهم على الساحة الرسمية أو التأسيسية . كما إستخدموا عددا من الوسائل المنهجية لتدعيم مشروعية هذه الدعاوى سواء عن طريق المناهج الفنية أو الوسائل الاجتماعية ، حيث تبنوا عددا من الوسائل التجريبية المستخدمة فى الفيزياء والبيولوجيا وعلم النفس ، وقاموا بتطوير اجراءاتهم الاحصائية حتى حصلوا على اعتراف رسمى من قبل معهد الاحصاءات الرياضية ، فضلا عن اهتمامهم بمحاولة التوفيق بين نتائجهم وبين النظريات التقلدية فى مجال الكهرباء والمغناطيسية والميكانيكا . كان هذا كله يمثل جهودا بذلت على الساحة التأسيسية الرسمية . أما محاولاتهم على الساحة المشروطة فكانت متعددة منها مثلا : محاولة الباراسيكولوجين الحصول على مناصب ودرجات جامعية فى هذا المجال ، الى جانب حشد وتجنيد الدارسين وكسب الاعتمادات المالية من مصادر مشروعة، والنشر فى مجلات معترف بها ، والانضمام الى روابط وجمعيات علمية لها مكانتها المرموقة . وقد كان حصولهم عى هذه الأهداف الاجتماعية عاملا هاما فى كسب المشروعية اللازمة لمعالجاتهم الفكرية على نطاق واسع . حدث ذلك بصفة خاصة فى الولايات المتحدة الامريكية ، حيث يوفر التنظيم الاجتماعى للعلم بيئة ومناخا ملائما نسبيا لتأسيس هذه الجمعيات والتجمعات العلمية الجديدة . وباختصار ، حصل الباراسيكولوجيون على قبول فكرى متزايد بعد

تحقيقهم لمعظم الخصائص الاجتماعية للتخصصات العلمية الأخرى المشروعة . وهكذا كان الوضع الاجتماعي يستخدم - على حد تعبير كولينز وبينش - كمصدر لتدعيم وتعزيز الدعاوى والمزاعم المعرفية ، وكمثال على ذلك حرص البارسيكولوجين على الاشارة الى المعاهد والكليات والجامعات التى تلقوا فيها تدريباتهم ، وانضمامهم لمراكز ومؤسسات البحث ذات الشهرة العلمية المرموقة . أو بعبارة أخرى كان نشاط البارسيكولوجين على الساحة الاجتماعية (المشروطة) عاملا أساسيا مكنهم من إقناع واستمالة العناصر الخارجية لأضفاء المشروعية على برامجهم البحثية بوجه عام ، وساعدهم على ايجاد السياق الاجتماعي الذى فى اطاره لقيت دعاويهم ومزعمهم المعرفية الخاصة القدر الكبير من الاهتمام ، بل والقبول فى بعض الأحيان .

٤- دراسة فرانكيل لبحوث البصريات فى فرنسا[(١١)] :

مثلت الدراسات الثلاث التى عرضناها نموذجا للدراسات التى تتعامل مع انتاج المعرفة فى مجالات جديدة للبحث العلمى ، والتى بدأ فيها الارتباط الوثيق بين العمليات الاجتماعية والمعرفية واضحا . غير أن هذا الارتباط يمثل أيضا فى المواقف البحثية التى يمكن وصفها « بالثورات » المعرفية . وللتدليل على ذلك نعرض بايجاز لدراسة أجراها فرانكيل E. Frankel سنة ١٩٧٦ عن تطور البحث فى مجال البصريات فى فرنسا فى اوائل القرن التاسع عشر . والتى حاول فيها أن يوضح كيف كان تنوع واختلاف الوضع الاجتماعي للمشاركين فى البحث عاملا من شأنه أن يعجل من ظهور تفسيرات علمية مختلفة ومتنوعة داخل مجال تحقق فيه الاجماع الفكرى والعلمى ، والى أى مدى أثر التنظيم الاجتماعي لمجتمع البحث فى نجاح الأفكار العلمية الثورية أو غير التقليدية .

إعتمدت بحوث البصريات فى فرنسا حتى ١٨١٥ على نظرية الجسيمات الدقيقة Corpascular ، حيث كانت الشخصيات العلمية البارزة فى علم الفيزياء فى فرنسا تعارض وبشدة كل بحوث البصريات التى لاتأخذ بهذه

النظرية ، وكانت تتحكم فى نشر المعلومات التى لها صلة بهذا المجال المتخصص . غير أنه منذ ١٨١٥ حدثت ثورة علمية فى علم البصريات الفرنسى بدأت من خلال نشاط عدد قليل من العلماء الذين كانوا منعزلين عن مركز القوة المهيمنة على المجال ، أمتد هذا النشاط ليستوعب الساحتين التأسيسية (العلمية) والمشروطة (الاجتماعية) . وكان آراجو Arago ، وفرسنيل Fresnel أهم شخصيات هذه الثورة . كان فرسنيل فى هذا الوقت خارج مجتمع البحث تماما ، حاول جاهدا أن يجد فرصة لتحقيق شهرته العلمية ، أما زميله اراجو فكان عالما من العلماء ولكنه كان مغتربا ومنعزلا عن هذه الجماعة المسيطرة التى كان يرأسها لابلاس Laplace لفترة طويلة . وهنا يسجل فرانكيل أولى ملاحظاته، وهى أن العلماء الذين يشغلون أوضاعا اجتماعية هامشية يكونون أكثر ميلا للبحث أو لاستقبال تفسيرات بديلة للنتائج العلمية ، لأنهم يتوقعون الحصول على أكثر مما يحصل عليه ممثلو التفسيرات التقليدية ، وأن تلك هى حال الكثير من التطورات العلمية الكبرى التى نشأت فى الأصل على يد باحثين فى مواقع هامشية .

فى الوقت الذى تحدى فيه آراجوا وفرسنيل نظرية الجسيمات الدقيقة التى كان لأنصارها غلبة وسيطرة فى مجتمع البحث العلمى ، كان هناك بديل واحد يمكن أن يحقق الحصول على تحليل أكثر دقة وعمقا فى مجال البصريات هو النظرية الموجية Wave Theory التى إستخدمها يونج Yonng فى انجلترا ، ومع ذلك لم تترك الا تأثيرا بسيطا على النظرية التقليدية فى كلا البلدين . التزم آراجو وفرسنيل منذ البداية بالنظرية الموجية دون أن يتوافر لديهما الدليل على صدقها وثباتها ، ومن ثم كان هدفهما الأساسى موجها نحو تشييد الأدلة وجمع الشواهد المؤكدة لصحتها . وبعبارة أخرى ، اختلف الباحثان وبوضوح عن التيار العلمى السائد من حيث المصادر النظرية ومن حيث تفسير المعطيات . ومن ثم ، كان موقف العلماء خلال الحوار والجدل هو الذى حدد سير الأحداث : ففى الوقت الذى يحاول فيه الثوريون إعادة تحديد الاطار النظرى والتفسيرى للبحوث البصرية ، كان العلماء التقليديون

مستمرين فى الأخذ بنظرية الجسيمات الدقيقة بثقة لا حد لها باعتبارها أكثر كفاءة من الناحية العلمية ، وفى المقابل كان تأثير العوامل الاجتماعية فى ظهو الموقف المعارض (الثورى) قويا بدرجة ملحوظة .

يتوقف نجاح نشاط أى جماعة ثورية على الساحة المعرفية والاجتماعية - كما يقرر فرانكيل - على أمور ثلاثة هى : أن تقدم حلولا بديلة لمشكلات هامة ، وأن تعمل على نشر وتعميم وجهة نظرها ، وأن تحصل على اعتراف بنشاطها وعملها . ويعتمد تحقيق هذه الأهداف فى نظره على اختلافات السياق الاجتماعى . وهو لكى يدلل على ذلك ، أجرى فرانكيل مقارنة شيقة بين وضع يونغ فى انجلترا ، ووضع كلا من اراجو وفرسنيل فى فرنسا : ففى الوقت الذى كانت فيه نفس المصادر الفكرية متاحة فى البلدين على حد سواء . الا أن نجاح النظرية الموجية (الجديدة) فى مجتمعى البحث أخذ معدلات مختلفة فى انجلترا وفرنسا ، تعزى بالضرورة الى الاختلاف والفروق الاجتماعية بين البدين . ففى مجتمع حر ومفتوح كالمجتمع البريطانى ، كان من اليسير بالنسبة ليونغ أن ينشر أفكاره ،وان يجعلها معروفة للعامة ، ولو أنه فشل فى اقناع الناس بأن تحليلاته أفضل من التحليلات التى تستند على نظرية الجسيمات الدقيقة . وعلى العكس من ذلك ، لم يجد فرسنيل أى فرصة أمامه للتعبير عن آرائه فى مجتمع أقل حرية وانفتاحا وأكثر مركزية للسلطة الا من خلال النفوذ السياسى لزميله اراجو . وما أن تحقق لفرسنيل هذا الاختراق حتى تمكن من الدخول فى حوار علمى مع مجموعة من المحكمين الاكفاء، وأن يحرز نجاحا سريعا نسبيا فى أن يرسخ فى الاذهان حقيقة أن عملا مثل هذا لايمكن تجاهله بحال من الأحوال . وهكذا استطاع اراجو أن يعمل لصالح زميله فرسنيل فى مجالس الصفوة العلمية الباريسية للحصول على اعتراف بأهمية أعمال زميله كمنجزات لها قيمتها .

ومع ذلك ، لم يوقف الاعتراف بأهمية أعمال فرسنيل الخلاف الدائر . فقد ظل العلماء التقليديين مستمرين فى أنكارهم صدق تفسيرات فرسنيل

بتقديم المزيد من البراهين العلمية وفقا للمعايير المتفق عليها ، حتى بعد ما حققت النظرية الموجية قدرا كبيرا من السيطرة. غير أنه من الملاحظ - كما يقول فرانكيل - أن زيادة سيطرة النظرية الجديدة فى فرنسا لم يكن نتيجة لازمة لتأثير العوامل المعرفية وحدها ، بل لعبت العوامل الاجتماعية والسياسية دورا بارزا فى هذا الصدد ، فقد تزامن الحوار الدائر حول نظريتى الضوء (الجسيمات الدقيقة والنظرية الموجية) مع انتصار الحزب المعادى للابلاس فى المجتمع العلمى الفرنسى ككل . ونتيجة لذلك حدثت مراجعة واسعة النطاق للأوضاع والأطر التفسيرية فى ميادين بحثية وعلمية متعددة .

ولقد كان من أهم النتائج التى ترتبت على هذه المتغيرات الاجتماعية أن التزم مؤيدو وجهة نظر لابلاس من المشايعين لنظرية الجسيمات الدقيقة الصمت تماما ، فى مقابل قبول سريع وكامل للنظرية الموجية (الجديدة) من قبل المجتمع الباريسى ، واستطاع مؤيدو هذه النظرية من خلال أوضاعهم الجديدة فى القوة والهيمنة على مجال التدريس والبحث والنشر أن يحولوا الجيل اللاحق من الدارسين الى تبنى هذه النظرية الجديدة . ومن ثم باتت هذه الثورة الفكرية أمرا لامفر منه . وكما نلاحظ ، لم تكن هذه الثورة نتيجة حتمية فرضها منطق الأفكار العلمية (الساحة التأسيسية) ، بل حدثت شرارتها الاولى ثم استكملت مسيرتها بتأثير العوامل الاجتماعية (الساحة المشروطة) وحيث كان السياق الاجتماعى الملائم للنظرية الجديدة غير متاح ومتوافر - كما هو الحال فى انجلترا - ظلت نظرية الجسيمات الدقيقة التقليدية مستمرة لوقت طويل .

لنختتم حديثنا فى هذا الجزء بأن نلخص وبايجاز أهم النتائج التى تسفر عنها مناقشة ما عرضناه من دراسات :

١-لقد أوضحت دراسة كولينز لجماعة بحث أشعة الليزر أن المعرفة العلمية لايمكن أن تتضح بذاتها ، وأن هناك دائما مقوما ضمنيا لايمكن أن تؤكده المصادر الرسمية الموضوعية، وأن هذه المعرفة الضمنية يمكن تناقلها خلال التفاعل الاجتماعى المباشر ، والذى من خلاله تصبح كفاءة

الدعاوى المعرفية مسألة تخضع للتفاوض غير الرسمي وانها - أى الكفاءة - لاتتأكد باخضاع الدعاوى المعرفية للبرهان الرسمي والعلمي وحده .

٢- كما كشفت دراسة كولينز عن بحث الموجات الجاذبية حقيقة أنه حتى فى السياق البحثى ذى الاطار النظرى والفكرى الواضح والمحدد، يمكن تفسير المعرفة والتكنيكات المتاحة بطرق مختلفة ، اذ أنه بدءا بالاوضاع التفسيرية التى يعمل بها الباحثون ، ومرورا باعلان الدعاوى والدعاوى المضادة وتحديد معانى الملاحظات ، وانتهاء بتحديد طبيعة الظاهرة موضوع البحث ، لاتقتصر عملية التفاوض والحوار على القنوات الرسمية للاتصال ، بل تعتمد على التفاعل غير الرسمي الذى يمكن المشاركين فى البحث من تدعيم دعاويهم الرسمية بتنوع واسع من التقييمات غير الفنية ، بل أن استخدام مثل هذه الصياغات الاجتماعية أو غير الفنية يميل الى أن يكون أكثر مرونة وأكثر اعتمادا على السياق الاجتماعى .

٣-رأينا فى دراسة الباراسيكولوجى أو الظوهر الخارقة ، كيف أن العلماء كانوا قادرين على مقاومة دعاوى المعرفة التأسيسة المؤكدة ، بطرح افتراضات وتصورات مختلفة اختلافا جذريا . فقد كان رفض التصور القائل بوجود الظواهر الخارقة مسألة لتقبل الشك من جانب نقاد الباراسيكولوجى ، ومع ذلك كان الاستدلال غير الرسمي أو استخدام المعايير الاجتماعية(المشروطة) التى استبعدت من الساحة الرسمية أكثر وضوحا أثناء الحوار والجدل حول علمية المعرفة الباراسيكولوجية . اذا رأينا كيف أن الباراسيكولوجين عندما واجهوا بصعوبة البرهنة على دعاويهم خلال القنوات الرسمية ، سارعوا بتبنى استراتيجية للدفاع استمدوها من الساحة الاجتماعية (المشروطة) . وحققوا بذلك بعض النجاح ، كما رأينا كيف استخدموا أوضاعهم التى بدأت تتحسن فى المجتمع العلمي بهدف تعزيز دعاويهم الفكرية والمعرفية .

٤- تأكدت هذه النتيجة الاخيرة فى الدراسة التى قدمها فرانكيل والتى أوضحت كيف أن الالتزامات الفكرية للعلماء واختياراتهم بين المصادر

التحليلية والتفسيرية المتاحة تتأثر بطريق مباشر بمواقعهم الاجتماعية ، وأن نجاح وجهات النظر الثورية أو غير التقليدية يمكن أن تتأثر بالسياسات الداخلية فى المجتمع العلمى ، وأن العقلانية الرسمية لأى نموذج معرفى جديد لايمثل مشكلة تذكر لمن يتبناه من الجيل الجديد من العلماء طالما كاناو يتحصنون أو يحتلون مراكز السلطة والهيمنة العلمية .

رابعا : مناقشة وتعقيب :

رأينا كيف تصور المنظور السوسيولوجى التقليدى - المشايع للنظرة الفلسفية المعيارية للعلم - أن علماء الاجتماع قادرون على تحديد مجموعة من المبادىء المعيارية العامة التى توجه ممارسة النشاط العلمى ، والتى يمكن أن تأخذ طابعا نظاميا داخل مجتمع البحث ،وذلك بهدف ضمان أن تكون الدعاوى المعرفية المقبولة صادقة بالنسبة للعالم الطبيعى . كما تصور أيضا أن تقدم هذه المبادىء العامة قواعد لكل الأفعال الاجتماعية التى تتضمنها عملية انتاج المعرفة العلمية وتأكيدها ، أى توفر محكا للحكم على هذه الأفعال فى ضوء مطابقتها أو انحرافها عن قاعدة أو أخرى من هذه القواعد. غير أن تحليلاتنا السابقة كشفت -كما رأينا - عن أن هناك سببين أساسيين يجعلان هذا البناء المعيارى للعلم أمرا غير كاف ولايفى بالمطالب المنشودة: أولهما أن قدرا بسيطا للغاية من سلسلة المبادىء والقواعد المعيارية هو الذى يمتثل له العلماء بالفعل ، وبالتالى يكون له دورا فعالا وهاما فى نمو المعرفة العلمية ، وثانيهما أن كلا من المبادىء والقواعد المعيارية الأكثر استخداما كانت تفسر دائما وفقا لحالات ومواقف خاصة ولذلك اختلفت تفسيراتها باختلاف هذه المواقف واختلاف السياق الذى استخدمت فيه .

من هذا المنطلق كان لابد من اعادة النظر فى طبيعة العلاقة القائمة بين المعايير الاجتماعية وعملية انتاج المعرفة العلمية ، خاصة وأن معنى المعايير أو المبادىء المعيارية العلمية كان يعتمد كما أوضحنا على تفسير الفاعلين فى سياقات اجتماعية مختلفة ، الأمر الذى يجعل من الصعب أن نعتبر أنتاج المعرفة العلمية بمثابة نتيجة ضرورية ولازمة للامتثال والتطابق مع هذه

الصياغات والمبادىء المعيارية العلمية المقننة . هذا في الوقت الذى كان قبول أو رفض تفسير دون آخر من جانب المشاركين في النشاط العلمي بمثابة محصلة عمليات التفاعل الاجتماعي والتفاوض وتبادل وجهات النظر والحث والاقناع والاقتناع والتأثير المتبادل لهؤلاء المشاركين ، تلك الأمور التي تأثرت بدورها بعوامل كثيرة مثل اهتمامات الاعضاء ومصالحهم وارتباطاتهم والتزاماتهم الفكرية والفنية ومدى تحكمهم وضبطهم للمعلومات وامكانيات البحث والنشر ومدى مالهم من دور في مجال السيطرة أو الهيمنة العلمية على نحو ما رأينا من قبل .

وقد ترتب على ذلك أن طور المنظور السوسيولوجي الحديث للعلم مجموعتين من المعايير أو المبادىء المعيارية : مجموعة المعايير الاجتماعية عرفت باسم « الساحة المشروطة » ، وأخرى للمعايير الفنية للعلم عرفت « بالساحة التأسيسية » وتضم المجموعة أو الساحة الأولى كل المسائل المرتبطة بالتفاوض والهيمنة وممارسة القوة والتأثير ... الخ كما قدمنا في الفقرة السابقة ، بينما تضم المجموعة أو الساحة الثانية قواعد مرتبطة بمناهج البحث ووسائله ومعايير الكفاءة والهياكل المعرفية الاخرى ... الخ . وهي قواعد غير شخصية وضعت على نحو مسبق لتنظيم نشاطات البحث العلمي والأحكام والدعاوى الفكرية بطريقة مباشرة . ومن المتصور في النهاية أن يحقق تكامل البناء الكلي للمعايير الفنية والاجتماعية (الاخلاقية) الأهداف النهائية للبحث أى يحقق تراكمية المعرفة العلمية الموضوعية .

ولقد كان من المتصور – وفقا للمنظور السوسيولوجي التقليدى – أن المصادر الفنية للعلم أمور لايمكن الشك فيها من الناحية السوسيولوجية، لأن تفسيرها وتطبيقها يكون بالضرورة واحدا وعلى نحو مستقل عن تنوعات السياق لاجتماعي لمجتمع البحث . الا أنه تبين فيما بعد أن المعايير الاجتماعية ليست وحدها التي تختلف وتتغير اجتماعيا ، بل أن المعايير الفنية والمعرفية تكون هي الأخرى عرضة لتفسيرات متنوعة تختلف من مجال بحثي الى مجال آخر . أو بعبارة أخرى تبين أن معايير مثل الانسجام مع

المعرفة المؤكدة والمقررة من قبل، والاتساق مع الشواهد أو الأدلة الواقعية ومثل القابلية للتكرار (كمعايير فنية) شأنها شأن المعايير الاجتماعية أمور تختلف تفسيراتها باختلف الموقف والسياق . حيث كشفت الدراسات التى قمنا بتحليلها منذ قليل عن أن المفاوضات بين جماعة الباحثين كانت تتناول المعنى الاجتماعى جنبا الى جنب مع تقييم الدعاوى المعرفية ، وأن الصياغات الاجتماعية والفنية سواء بسواء كانت تخضع لعمليات الاختيار والتفسير من قبل المشاركين فى سياق التفاعل غير الرسمى، تماما كما يحدث فى سياق البرهنة الرسمية على صحة دعاوى المعرفة .

ولقد كان من المتصور أيضا - وفقا للتحليل السوسيولوجي التقليدى للعلم - أنه بالأمكان تفسير نتاج المعرفة العلمية والحكم عليها بمجرد توضيح مدى الاتساق العام لمجموعة القواعد والمعايير الرسمية (الفنية والاجتماعية) ، على اعتبار أن الالتزام الدقيق بهذه القواعد من شأنه أن يضمن الكشف عن حقائق العالم الطبيعى الواقعى . غير أنه تبين على العكس من هذا التصور أن أيا من هذه القواعد ليس له معنى مستقل بذاته بالنسبة للمشاركين فى النشاط البحثى العلمى ، وأن تنفيذ هذه القواعد يتطلب باستمرار عملية مستمرة لاعادة النظر واعادة التفسير ، وأنه عن طريق هذه العملية الاخيرة يؤسس العلماء رؤاهم - أو يعدلوها - للعالم الطبيعى، ومن ثم يتصور علماء الاجتماع المحدثون العلم كمشروع تفسيرى من خلاله تبنى وتحدد طبيعة العالم الفيزيقى على نحو اجتماعى صرف .

تلك هى الركيزة الاساسية التى يستند اليها علماء الاجتماع فى محاولتهم ادراج العلم والمعرفة العلمية فى نطاق التحليل السوسيولوجى، أو ما عرف باسم علم اجتماع المعرفة. ولايعنى ذلك الادعاء بأن محتوى المعرفة العلمية يتحدد بعوامل وجودية ، بل يعنى أن المعرفة العلمية تؤسس عن طريق عمليات النقاش والتفاوض وتفسير المصادر العلمية خلال عمليات التفاعل الاجتماعى ، أو أن النتائج التى تسفر عنها المفاوضات العلمية ليست تفسيرات محددة للعالم الطبيعى . بل هى دعاوى تبدو أنها ملائمة

فى نظر جماعة خاصة من الباحثين فى سياقات اجتماعية وثقافية خاصة . ومن ثم يمكن القول بأن موضوعات العالم الطبيعى تمثل للعلماء بطرق مختلفة فى السياقات الاجتماعية المختلفة ، وأن المصادر والاعتبارات الاجتماعية تدخل هى الأخرى فى بناء وتركيب الأحكام والنتائج العلمية .

مراجع الفصل الثامن

١- راجع ما ذكرناه فى الفصل الأول عن خصائص المعرفة العلمية .

٢- راجع ما ذكرناه عن خصائص الروح العلمية فى الفصل السابق .

3- M. Mulkay, " Science and the Sociology of knowledge, " george, Allen & Unwin, London , Boston, Bombay, 1979, P. 66 .

4- M. Mulkay, " Some Aspects of cultural growth in the natural sciences" social Research, 1969, sel. 36, pp. 22 - 52.

5- R. Merton, " the sociology of science, " (ed). introduction by N.W. storer 1973, ch. 18. p. 383 ff.

6- I.I. Mitroff, " The subjective side of science". Amsterdam, : Elsevier, 1974. pp. 15 - ff.

٧- الشباث أو المشعات quasar جرم سماوى لايعرف الا عن طريق الموجات الكهرومغناطيسية الشديدة التى يبثها .

tific net - 8 - H.M., " The TEA set : Tacit knowledge and scientific net works", science studies, 1974 vol 4, pp. 165 - 85 .

9- Ibid., pp. 80 ff.

10- H.M. Collins & T.J. Pinch, the construction of paranormal", in R. wallis (ed), " Rejected knowledge sociological revelw monograph, keele university of keele, 1978.

١١- عرضت هذه الدراسة فى كتاب :

M. Mulkay, " Science ...", op. cit. pp. 88 - 91 .



الفصل التاسع

العلم والمجتمع

(رؤية سوسيولوجية)

- مقدمة .
- استخدام العلماء للمصادر الثقافية الخارجية .
- استخدام وتطويع المعرفة العلمية فى سياقات خارجية .
- مراجع الفصل التاسع .

الفصل التاسع

العلم والمجتمع

(رؤية سوسيولوجية)

مقدمـة :

أفرد علماء اجتماع المعرفة عناية خاصة لتوضيح أثر العوامل الاجتماعية والخارجية على نشاط المفكرين والعلماء ، حتى أن عالما مثل شتارك W. Stark يميل الى تفسير اختلاف التراث الفكرى والفلسفى فى كل من بريطانيا والمانيا بالرجوع الى اختلاف البيئة السياسية والاجتماعية فى كل البلدين . بل نراه يفسر حركة الانتقال من الفن الكلاسيكى الى الفن الرومانسى فى أوربا خلال القرن الثامن عشر فى ضوء التغيرات الملحوظة التى طرأت على الوضع الاجتماعى للفن والفنانين ، والتى كانت بدورها نتاجا لمنظورات اجتماعية واسعة النطاق فى ذلك الوقت[1] . وهكذا كان الاعتقاد بوجود علاقة ارتباط وثيقة بين النتاجات الفكرية والثقافية وبين المتغيرات الاجتماعية هو الاتجاه السائد بين علماء الاجتماع ، أمتد بعد ذلك فأستوعب العلم والمعرفة العلمية، على النحو الذى بات من المتفق عليه أن سرعة واتجاه التقدم العلمى تكون محصلة لتأثيرات متعاقبة للعوامل الاجتماعية والاقتصادية والفنية التى تكمن خارج مجتمع البحث العلمى .

غير أنه ، ورغم هذا الاعتقاد السائد بوجود علاقة ارتبط بين مجتمع البحث العلمى من جانب، والعوامل الاجتماعية والاقتصادية الكامنة فى المجتمع الأكبر من جانب آخر ، إلا أن المشتغلين بفلسفة العلم وتاريخه ، جنبا الى جنب مع علماء الاجتماع ، ظلوا ولفترات طويلة متمسكين باقتناعهم التام برفض كل إمكانية لتأثير العوامل الخارجية على محتوى الفكر العلمى ومضمون المعرفة العلمية كمنهج وتفسير وتحليل للمعطيات الأمبيريقية . وسبب هذا الاقتناع هو ايمانهم المطلق بأن المعرفة العلمية ليست إلا تمثيلا أو تصويرا أمينا ودقيقا وموضوعيا للعالم الطبيعى ، وأن

مجتمع البحث العلمى فيه من المقومات (الروح العلمية) مايقلل الى أدنى حد ممكن من إمكانية تأثير العوامل الاجتماعية على انتاج أو تفسير الدعاوى العلمية ، أو ما يضمن فى النهاية تراكمية المعرفة العلمية الموضوعية . وفى إطار هذا الفهم الخاص لطبيعة المعرفة العلمية إستبعدت كل إمكانية للارتباط بين المجتمع الكبير وبين نتائج العلم ، أو على الأقل فسرت امكانية وجود مثل هذه العلاقة فى نطاق ضيق جدا أنحصر فى توضيح نمط المجتمع الذى يكون أكثر قدرة على أضفاء الطابع النظامى على روح البحث العلمى ، وأكثر ميلا لتدعيم وتعزيز استقلالية مجتمع البحث العلمى . ومن هذا المنطلق ، كانت المقولة الشائعة بأن المجتمعات الديموقراطية هى وحدها التى أوجدت ودعمت الأسس الملائمة للتطور العلمى ، لأنها وفرت للعلماء الأكاديميين كل ما يحتاجون اليه من حرية لتسجيل وتفسير حقائق العالم الطبيعى بلا أى تحيز ، ولأن العلم والديموقراطية يشتركان فى نفس القيم التى يعتمد عليها انتاج المعرفة اليقينية الصادقة [٢] .

فى مقابل هذه النظرة الشائعة والمعيارية للعلم والمعرفة العلمية ، كان هناك كما رأينا منظور أكثر جداثه ، نظر إلى المعرفة العلمية كنتاج ثقافى مشروط لايمكن عزله عن السياق الثقافى والاجتماعى الذى يحيط به وينتج فى حدوده ، كما نظر الى الروح العلمية على أنها مجرد جزء من كل ثقافى للعلم والمعرفة العلمية ، وأنها - أى الروح العلمية - ليست هى العنصر الوحيد لخلق وأبداع المعرفة العلمية ، وبالتالى فان العلم لايبتكر فى فراغ اجتماعى ، كما لايرتبط التفسير الوحيد والصحيح للعالم الفيزيقى بهذه القيم أو المبادىء المعيارية النظامية التى تشكل روح البحث العلمى المحايد والموضوعى . أو بعبارة أخرى ، هناك أمكانية كبيرة لوجود عوامل خارجية تؤثر تأثيرا مباشرا فى محتوى ما يقدمه العلماء من معرفة أصيلة وحقيقية .

وبأيدينا الآن عدد من الدراسات التى أجريت حول التاريخ الاجتماعى لتطور الفكر العلمى ، نحاول فيما يلى أن نعرض لبعض منها لنوضح الى

أى مدى كشفت هذه الدراسات عن تأثر هذا الفكر وهذا التطور بنشاطات ونتاجات ثقافية قام بها أناس بعيدون كل البعد عن الاهتمامات العلمية من ناحية ، أو بنشاطات ونتاجات ثقافية قام بها علماء ولكن فى سياقات غير علمية بالمرة . لذا تنقسم محاولتنا هنا الى قسمين :

١- استخدام العلماء والبحث العلمى لمصادر ثقافية خارجية .

٢- استخدام وتطويع المعرفة العلمية فى سياقات خارج مجال البحث العلمى المتخصص .

أولا : استخدام العلماء ومجتمع البحث العلمى للمصادر الثقافية الخارجية :

من الشائع والمعروف أن الباحثين والعلماء ينهلون معارفهم من «مستودعين» ثقافيين رئيسيين ، يقوم «مجتمع البحث العلمى» بتزويد أولهما ، بينما يقوم المجتمع الأكبر بتزويد الثاني . ولقد كان من بين التصورات الشائعة والمسيطرة لفترات طويلة تصور أنه كلما نما «المجتمع العلمى» وتطور ، كلما أصبحت مصادره الخاصة أكثر تركيزا واستقلالية ، وان استقلالية البحث العلمى ونتائجه مسألة مرتبطة بتكامل وتبادل المادة العلمية بين التخصصات العلمية المختلفة بما يزيد من الاكتفاء الذاتى الداخلى لمجتمع البحث العلمى وتجعله - أى المجتمع العلمى - بمنأى عن أي مدخلات خارجية .

بيد أنه على الرغم من سيطرة هذا التصور العام ، إلا أن هناك بعض الدراسات الحديثة التى أكدت إستيعاب المعرفة العلمية على عناصر ثقافية ومعرفية استمدت من خارج مجتمع البحث العلمى . فلا يزال العلماء يستخدمون - ولو بقدر وحذر - المعارف اليومية التى اكتسبت عبر نشاطات غير علمية ، وأنهم - أى العلماء - فى صياغاتهم لمعرفتهم ونتائجهم العلمية يتنقلون ما بين لغة على أعلى درجة من العلمية والخصوصية وبين لغة الحياة اليومية ، وإن الاستعانة بأساليب الادراك الحسى اليومية والشائعة

تعد خاصية متكاملة مع الممارسات العلمية المتخصصة ، وأنه حتى فى اكثر المجالات انعلمية تخصصا وندرة – كبعض مجالات الفيزياء – قد يستخدم الاستدلال والحوار غير الرسمى عددا متنوعا من الأفكار والتصورات التفسيرية التى تنتج عن مناقشات عادية وغير علمية لاتدور حول موضوعات فيزيقية ، بل تدور حول مسائل وموضوعات ذات طابع اجتماعى بحت ، وانه كثيرا ما تستخدم عبارات والفاظ مثل « جسيمات » و « تجاذب » و « تنافر » و « خضوع » و « قوى » و «نبذ» و « تقبل » و « تعيش » و « تتدهور » ... الخ وهى كلها اصطلاحات وإن اكتسبت معانى جديدة حال استخدامها فى « المجتمع العلمى » إلا أنها تظل محتفظة بجزء كبير من معناها الذى ارتبط بها حال استخدامها اليومى فى الحياة الاجتماعية ، وكأن العلماء من خلال استخدامها يستدلون « بالمعلوم » والمألوف على « المجهول » وغير المعروف أو المتخصص [٣] .

ويعتبر هولتون G. Holton ، من أوائل المهتمين بعرض وتحليل إسهامات التفكير غير الرسمى (أى خارج مجتمع البحث العلمى) فى المنظور العلمى ، ففى دراساته التى ضمنها كتابه « أصول التفكير العلمى » ١٩٧٣ [٤] ، ذهب الى أننا لو قمنا بتحليل للطريقة التى يتوصل بها العلماء لنتائجهم – قبل وفى مقابل الطريقة التى يقدمون بها هذه النتائج بشكل رسمى – سنجد أنهم يتأثرون بعوامل أخرى تكمن خارج نطاق مجتمع البحث العلمى . فكثيرا مايعتمدون – على حد قوله – على تصورات وأفتراضات مسبقة توجه وتشكل نشاطهم العلمى ، بل قد تقودهم فى معظم الاحيان الى نتائج خاطئة ومضللة ، على الأقل تجعلهم يتجاهلون الشواهد والأدلة المناهضة لما يعتبرونه تفسيرا صحيحا . إن كل باحث علمى يلزم نفسه – على حد تعبير هولتون – بمدخل خاص تجاه مجال بحثه وأشكاليته . فقد يلزم نفسه مثلا بفكرة الانشطار أو التواصل الذرى ، أو بفكرة الصراع أو التوازن .. الخ ، ومثل هذه الالتزامات لاتنشأ لديه مباشرة عن طريق الملاحظة الموضوعية للظواهر ، ولا عن طريق استنتاجات تحليلية

صورية منطقية ، بل هى التزام يسبق التفسير الرسمى يتبناها الباحث دون برهان لحل مشكلة التفسير . إن كل هذه « الذخيرة» التى يعتمد عليها الباحث من قضايا أساسية أو تصورات وافتراضات مسبقة تتخطى الحواجز المتصور قيامها بين مجتمع البحث العلمى والمجتمع الأكبر . ويقدم هولتون تصويرا شيقا لهذا الموقف بقوله « إن الباحث العلمى عندما ينقل هذه الالتزامات والتصورات المسبقة من المستوى الشخصى الى المستوى العام يكون بذلك كمن « يهرب » عناصر ثقافية خارجية فى حقيبته التى يزعم أنها علمية ومحايدة ، لذلك فأن الجذور الاجتماعية والثقافية للمعرفة تتوارى فى العلم الحديث وراء تصور خاطىء وزائف بأن المعرفة الحقة يجب أن تتجرد وتتخلى عن أية إفتراضات مسبقة أو تصورات غير مؤكدة »[٥] .

قدم هولتون فى كتابه المشار اليه تحليلا وافيا لعدة دراسات حالة أوضح فيها الارتباط الثقافى بين العلم والمجتمع ، أو ما بين الأثنين من تبادل ثقافى واضح وملحوظ . يبدأ هذا الارتباط – على حد تعبيره – عندما يدخل العلماء بعض المصادر التفسيرية الخارجية الى مجال العلم خلال التفكير غير الرسمى ، ثم تنقح هذه المصادر أو تعدل أثناء عملية الحوار والتفاوض غير الرسمى فى مجتمع البحث العلمى ، ثم أخيرا تنشر فى المجلدات العلمية العامة بعد إعادة صياغتها بطريقة علمية ملائمة . ولكن المهم من هذا كله هو أن هذه المصادر التفسيرية لاتتولد عن حقائق الواقع الطبيعى ، ولا عن الحياة الاجتماعية لمجتمع البحث العلمى المنعزل بذاته ، بل يتعين علينا فهمها كنتاج للعمليات الاجتماعية التى تحدث فى المجتمع الكبير . ومن هنا يكون بامكاننا كما يقول أن نتصور قدرا كبيرا من التشابه والتماثل بين أساليب الفكر المسيطرة على المجالات العلمية المتخصصة وتلك التى تحدث فى مجالات أخرى للانتاج الثقافى كالرسم والفن والفلسفة وغيرها من المجالات الفكرية التى تتأثر تأثرا واضحا بالسياق الاجتماعى المحيط بها .

ومن بين دراسات الحالة التى عرضها هولتون فى كتابه للتدليل على حقيقة الارتباط الثقافى بين العلم والمجتمع ، نكتفى هنا بتحليل دراسة

واحدة فقط هى نشأة وتطور النظرية الداروينية عن أصل وتطور الأنواع [٦] :

١- نظر علماء الاجتماع ومؤرخو العلم الى نظرية داروين على « أنها نظرية علمية استقلت تماما عن السياق الاجتماعى الذى نشأت فى إطاره ، وباعتبارها تفسير موجز لحقائق موضوعية تماما ، تميزت عن غيرها من نظريات الكتاب التطوريين بأنها وحدها لاتخضع لتحليل سوسيولوجى ، وأن نظريات سبنسر ولا مارك مثلا كانت نظريات غير دقيقة لتأثرها بعوامل أيديولوجية وغير علمية ، بينما كانت نظرية داروين وتحليلاته إستجابة متحررة لشواهد موضوعية مستقلة عن السياق الاجتماعى والفكرى الذى عملت فى اطاره .

٢- على العكس من هذه النظرة السابقة ، ذهب هولتون الى أن نظرية داروين كانت أكثر النظريات التطورية تأثرا بسياقها الاجتماعى . ولكى يدلل على صحة مزاعمه ، قام هولتون بتحليل نظرية داروين الى خمسة عناصر أساسية ، محاولا رد كل منها الى جذوره الاجتماعية والفكرية غير العلمية:

أ- العنصر الأول : اعتقاد داروين بأن حقائق التاريخ الطبيعى والتشريح المقارن وعلم سلالات ما قبل التاريخ يمكن تفسيرها فى ضوء فكرة « النمو التطورى » بدلا من الفكرة التقليدية القائلة بثبات الأنواع أو خلقها على هيئتها الراهنة .

ب- العنصر الثانى : محاولة توضيح تغير الأنواع عبر الزمن .

جـ - العنصر الثالث : تصور أن البناءات البيولوجية المختلفة تتكيف وظيفيا للأنواع المختلفة من البيئة .

د - العنصر الرابع : تصور وجود موازنة أو مماثلة بين تكيف الكائنات الحية فى البيئات المستأنسة وتكيفها فى البيئات البرية الطبيعية .

هـ - العنصر الخامس : تصور أن الكائنات الحية تعمل وفق طريقة وأسلوب موحد . وأن هناك انتظامات عامة فى مجال البيولوجيا كما هو الحال فى مجال الفلك والفيزياء .

٣- يشرع هولتون بعد ذلك في الكشف عن الأصول الاجتماعية والمجتمعية لكل عنصر على النحو التالى :

أ- ترجع نشأة النظريات التطورية فى أواخر القرن الثامن عشر وأوائل القرن التاسع عشر فى أوربا الغربية - فى نظر البعض مثل سانداو Sandow - الى تراكم المعلومات التى جمعت عن عالم النبات والحيوان والحفريات من ناحية ، والى التطورات والاكتشافات التى نمت على نطاق واسع فى البحث عن الأسواق وتطور الصناعات ، وما أرتبط بهذا كله من توسع وإنتشار سياسى واقتصادى لأوربا الرأسمالية من ناحية أخرى . بعبارة أخرى كانت المعلومات الجديدة التى أدت الى تطوير النظريات البيولوجية الجديدة والتى حصلت بطريقة عفوية بواسطة أفراد أنشغلوا بمسائل عملية بحتة ، على اختلاف تام مع وجهات النظر البيولوجية السائدة والمؤكدة ، وبالتالى طورت الحاجة الى مدخل تفسيرى جديد تماما .

وبحلول العقد الرابع من القرن التاسع عشر ، ظهرت نزعة جديدة نحو التخصص ، كان من روادها كل من داروين Darwin وهاكسلى Huxley ووالاس Wallace . ولقد حصل هؤلاء على معرفة أولية وخام عن التنوع البيولوجى وفرتها الدراسات الميدانية التى قام بها مجموعة من الهواة الأثرياء أثناء رحلاتهم التى قاموا بها لتحسين طرق التجارة وتوحيد الامبراطوريات الاستعمارية . لذلك كان قبول داروين للفكرة العامة عن التطور البيولوجى مسألة يسرتها مكانته الاجتماعية أو أنتماؤه لمجتمع حقق حشد متراكم من الشواهد البيولوجية الى جانب ثراؤه الذى كفاه لأن يهب وقته ونفسه تماما للعلم ، وعضويته لثقافة فرعيه كانت قد طورت من قبل عدة نظريات تطورية . ومن هنا فان تفسير نظرية داروين تمتد الى أكثر من ربطها بالملامح العامة لرأسمالية القرن التاسع عشر ، أى بالأحرى الى عدد من العناصر الاجتماعية التى أحاطت بداروين نفسه .

ب - عنى داروين بجمع الشواهد المفصلة عن التنوعات النباتية والحيوانية فى بيئات مستأنسة بهدف توضيح التغيرات التى تحدث فى

التركيب العضوى وتنتج عن «الوراثة الانتقائية» . وكانت معظم ملاحظاته مرتبطة بالبيئات المستأنسة يستقيها مباشرة من نشاط المربين ورجال الأعمال من هواة تربية الحيوان واستزراع النباتات . لقد قضى داروين وقتا طويلا فى مخالطة هؤلاء الأفرد ، لذلك كانت لمعالجاته للتنوع البيولوجى فى البيئات المستأنسة جذورها فى النشاطات العملية التى كانوا يقومون بها ، والتى كان نجاحها يقاس بمقدار ما يحققوه من أرباح مادية وليس بمدى صدق أو ثبات ما يحققونه من معرفة . وباختصار ، كانت خبرة ونشاط المربين ورجال الأعمال وهواة التربية الحيوانية والنباتية بمثابة المستودع الذى أمد داروين بالعديد من الافتراضات والتصورات العملية التى صيغت ضمن أحكامه وتأكيداته العلمية . ومن ثم كان منظور المربين التجاريين هو الذى يوجه استنتاجاته المرتبطة بالوراثة الانتقائية كمصدر للتكيف التطورى . أو بتعبير آخر كان بمثابة الأطار التفسيرى الذى شكل نظريته التطورية .

جـ - لقد كان إستخدام داروين لآراء وتصورات المربين التجاريين واضحا فى معالجته لموضوع التكيف : فقد لاحظ أن التغيرات التى طرأت على النباتات والحيوانات فى البيئات المستأنسة كانت تغيرات توافقية ، بمعنى أن أنواع النباتات والحيوانات كانت منتقاه من جانب المربين وفقا لأهدافهم ولمتطلبات السوق . لذلك تبنى تصورا مبدئيا ومسبقا بأن الانتقاء الذى يحدث فى البيئة المستأنسة يماثل ويشابه الانتقاء فى البيئات البرية الطبيعية ، وان كلاهما يقوم على أساس التكيف مع البيئة سواء المستأنسة أو الطبيعية .

د - الى جانب آراء وتصورات المربين ، إستقى داروين بعض أفكاره من الحوار اللاهوتى والفلسفى الذى دار حول مستقبل المجتمع ومكانة الانسان فى الطبيعة : فمن ناحية ، كانت كتابات وليم بالى William Paley حول « الثيولوجيا الطبيعية» مصدرا آخرا لأفكار داروين ، حيث ذهب بالى الى أن خصائص العالم الطبيعى صممتها عناية الله . لم يحاول داروين أن ينفى فكرة العناية الآلهية التى شيدت وركبت كل الأنواع وفق تصميم مسبق ، ولكنه فقط تجاهلها محتفظا بفكرة أن كل عنصر من عناصر البناء

البيولوجى يقوم بوظيفة نافعة ومجدية »[٧] .

ومن ناحية أخرى ، إستخدم داروين المبدأ الفلسفي الذى وضعه لايل Lyell عن إتساق الطبيعة وانتظامها ، فذهب - أى داروين - الى أن التنوعات والتغيرات التي تحدث فى البيئات المستأنسة مماثلة لتلك التى تحدث فى البيئات الطبيعية لأن كليهما يخضع لمبدأ اتساق الطبيعة وانتظامها . بل أمتد بنظرته فذهب الى أن الكائنات الانسانية تدخل فى نطاق الظواهر التى تشتمل عليها النظرية التطورية .

هـ - أنعكس تأثر داروين بالمصادر الثقافية السابقة - آراء وأفكار المربين الى جانب الأفكار الفلسفية واللاهوتية - بوضوح فى صياغتة الرسمية لنظريته . لذلك تراه يفسر « الانتقاء أو الانتخاب الطبيعى » كما لو كان يقوم به كائن أكثر حصافة من الانسان ، يطبقه على الكائنات الحية فى الحياة البرية الطبيعية بنفس الطريقة التى يطبقها لصالح ولخير كل كائن عضوى . وفى هذا الصدد يقول : « بمقدرونا أن نقول أن الانتقاء الطبيعى يحدث كل يوم وكل ساعة فى العالم ، وان كل تغير مهما كان بسيطا ينبذ ماهو سيء ويحتفظ بل وينمى ماهو خير وحسن ، وذلك بصمت وبطريقة غير محسوسة إينما ووقتما سنحت الفرصة لتحسين كل كائن عضوى فى علاقته بالشروط العضوية وغير العضوية للحياة »[٨] .

٤- على الرغم من أن إستعارة داروين للفظة «الانتقاء أو الانتخاب الطبيعى » التى تتضمن وجود شخص يقوم بعملية الاختيار والانتقاء ، كانت سببا فى هجوم ونقد الكثيرين لصياغة نظرية داروين (على اعتبار أن التفسير العلمى السليم يبتعد بالضرورة عن أى محاولة للتشبية والاستعارة .. الخ) ، إلا أنه من الغريب أن يظل داروين متمسكا بهذه العبارة مشيرا الى أنها تشبيه مجازى لقوانين الطبيعة الموضوعية وغير الشخصية . والحقيقة ، لقد كانت هناك عدة مبررات تفسر احتفاظ داروين بهذه العبارة المجازية هى : أن نفس المصطلح كان يستخدمه المربون باستمرار فى كل أعمالهم ونشاطاتهم مما يوضح مدى ارتباط داروين القوى بمنظورهم وأفكارهم ، هذا

من ناحية . ومن ناحية أخرى أن اسلوب التشبيه والاستعارة يمكنه من تجنب اقامة البرهان والدليل على أن عملية التنوع البيولوجى فى البيئة الطبيعية هى نفسها فى البيئة المستأنسة . لم يتوفر لداروين أدلة أو شواهد على التنوع والتغير البيولوجى الطبيعى ، فاستخدم عبارة المربين فى البيئة المستأنسة ، ليتخطى هذه الفجوة الواسعة فى قضيته . بدأ بالانتقاء الاصطناعى فى البيئات المستأنسة ، وعرض لأمثلة عديدة ومألوفة لهذا الانتقاء ، بهدف تأكيد أن الأشكال البيولوجية يمكن أن تنتقى وفقا لمتطلبات خارجية ، وأن هذه الاشكال البيولوجية تقوم بالتكيف فى البيئات الطبيعية تماما كما تقوم بالكتيف (الانتقاء) فى البيئات المستأنسة .

٥- يشير هولتون بعد ذلك الى مصدر ثقافى آخر لنظرية داروين تمثله أفكار مالتوس التى ذاع صيتها على نطاق واسع فى بريطانيا فى البدايات الأولى من القرن التاسع عشر :

فمن المعروف أن قضية مالتوس كانت قد تبلورت خلال الجدل الذى أثير فى أواخر القرن الثامن عشر حول طبيعة الانسان ومستقبل المجتمع : حيث ذهب بعض الكتاب اليوتوبين من أمثال جودوين Godwin وكوندرسيه Con-dercet الى أن بامكان الانسان أن يبلغ مرتبة الكمال ، وأن العقل البشرى أسمى منزلة ، وأن الانسجام الاجتماعى التام أمر يمكن بلوغه وتحقيقه . وهكذا سيطر هذا التصور للتقدم الاجتماعى على الحياة الفكرية فى القرن الثامن عشر . وعلى العكس من ذلك ، ذهب مالتوس الى أن الكمال الانسانى والاجتماعى أمر محدود بفعل قانون أساسى يسيطر على الحياة الانسانية مفاده أن السكان يميلون الى الزيادة بمتوالية هندسية فى مقابل نمو وسائل العيش وفق متوالية حسابية ، الأمر الذى تفوق فيه الزيادة السكانية على مر السنين كل إمكانيات نمو وسائل العيش، الى الحد الذى لايمكن فيه ضبط هذه الزيادة السكانية إلا من خلال التخلص من الفقراء وغير الأكفاء أو القادرين عن طريق عوامل قاسية كالجوع والجريمة والرذيلة والمجاعات والأوبئة والحروب والثورات ...الخ .

أخذ داروين هذا التحليل الذى توصل اليه مالتوس وطبقه على انتقاء الكائنات الحية البيولوجية فى البيئات الطبيعية . وفى هذا الصدد نظر الى أكثر الاشكال البيولوجية توافقا وتكيفا على أنها أكثر الأنواع التى تبقى بعد الصراع على الحياة فى البيئة الطبيعية الجديدة ، بنفس الطريقة التى يبقى فيها أصلح الأفراد بعد شراسة التصنيع فى بريطانيا الرأسمالية أو بعد ضغوط مماثلة فى مجتمعات أخرى . هكذا ، أعطت قضية مالتوس معنى ما للعديد من التغيرات الاجتماعية التى صاحبت ظهور التصنيع وفسرت كثيرا من الأحداث على أنها نتائج حتمية لا مفر منها لقانون الطبيعة . لقد شغل مفكرو القرن التاسع عشر بمسألة الصراع الشرس من أجل البقاء ، فجاء مالتوس موضحا أن هذا الصراع كان موجودا دائما وسيظل على هذا النحو . أما ما فعله داروين فكان أن نقل الى مجال النظرية البيولوجية تفسيرا أثارته وبررته اعتبارات تتعلق بظواهر اجتماعية بحتة . لقد كان داروين بحاجة ماسة الى صياغة تفسيرية تشرح التكيف الواقع فى البيئة الطبيعية وموازنته بالتكيف الذى يحدث فى البيئة المستأنسة ، وعندما تعذر عليه الحصول على الشواهد التى يبنى عليها تصوره لميكانيزمات الانتقاء الطبيعى ، اكمل تحليلاته بتبنى قضية مالتوس المتاحة والجاهزة والتى تبلورت فى الأصل – كما أوضحنا – من خلال حوار اجتماعى صرف .

وهكذا ، إستعان داروين بمعرفته بالقوانين الطبيعية عند مالتوس ، ليتجاوز بها الفجوات التى نجمت عن عجزه عن توضيح كيف تحدث عملية الانتقاء الطبيعى أو الاصطناعى ، تماما كما إستعان باسلوب الاستعارة والتشبيه وبفكرة الكائن الحكيم ليتجاوز بها الفجوات التى نجمت عن عجزه عن توضيح تطابق أو مماثلة الانتقاء الطبيعى الانتقاء أو التغير الاستئناسى . وباختصار ، كان اعتماد داروين وبعض التطوريين على قضية مالتوس مسألة لها دلالتها الهامة فى التحليل السوسيولوجى للمعرفة العلمية وذلك لما تضمنته من افتراضات وتصورات حول طبيعة مجتمعهم . أو بعبارة أخرى ، كان استخدام داروين لنظرية مالتوس أمرا ممكنا لأنه كان يشارك فى

مجموعة الافتراضات والتصورات حول طبيعة الحياة الاجتماعية التى إستمدها من الملامح والخصائص المسيطرة على مجتمعه ، تماما كما كانت تصورات وافتراضات مماثلة عوامل ساهمت فى تدعيم ما أحدثته كتابات مالتوس من تأثير واسع النطاق ، ومالاقته النظرية التطورية من نجاح .

٦- واخيرا ، تقدم لنا دراسة هولتون لنظرية داروين مثالا توضيحيا للكيفية التى تحصل بها النتائج العلمية الأساسية بطريقة غير رسمية مما يؤثر على شكل ومحتوى الدعاوى المعرفية العلمية . وكيف يعتمد العلماء على مصادر تفسيرية خارجية لتحديد طبيعة مشكلاتهم الفكرية ولسد الثغرات الكامنة فى تحليلاتهم ؟ وكيف أن هذه التفسيرات الخارجية لاتستند مباشرة على ملاحظة موضوعية للوقائع ، بل تستمد من نشاطات علمية فى مجالات بحثية أخرى، ومن مجالات أوسع للحوار والجدل الفلسفى واللاهوتى والاجتماعى ، لتقدم إطارا يضفى معنى ماعلى الملاحظات الموضوعية ؟ وكيف أنه عند الصياغة الرسمية للمعرفة العلمية تنفصل الأفكار عن أصولها ومصادرها الاجتماعية بحيث لاتقدم إلا صياغات تحدد فيها الأفكار على نحو مبسط لشرح الانتظامات التى يمكن ملاحظتها موضوعيا ؟ أو بعبارة أخرى ، كيف تتوارى عن العقول تلك التصورات الخلفية التى نشأت أصلا عن علاقات اجتماعية خاصة (مثل علاقة داروين بالمربين التجاربين) أو عن الملامح والخصائص العامة للمجتمع (كما هو الحال بالنسبة لنظرية مالتوس) ، ولايبقى إلا الصياغة الرسمية للنتائج العلمية ؟ . وأخيرا ، كيف يتحول العلماء الى مجالات ثقافية أخرى عندما يستعصى عليهم حل المشكلات التفسيرية فى إطار مصادرهم العلمية المتاحة مما يضطرهم الى النظر - والاعتماد - الى ما وراء حدود مجتمع بحثهم بهدف التوصل الى أشكال متسقة ومنظمة للتحليل، أو الى اجراءات وتقاليد عملية مرتبطة بها ، الأمر الذى يجعل محتوى العلم أكثر عرضة للتأثر بالعوامل الاجتماعية والثقافية التى تكمن خارج نطاق العلم ومجتمع

البحث العلمى .

ثانيا : استخدام وتطويع المعرفة العلمية فى سياقات خارجية :

من المؤكد أنه قد وضح لنا حتى الآن أن من بين إهتمامات علم اجتماع المعرفة تبيان كيف ، والى أى مدى يؤثر المجتمع فى انتاج المعرفة العلمية المتخصصة ، وأنه لايمكن قبول الرأى أو التصور التقليدى بأن العلم « حالة خاصة » يستثنى أن لم يستبعد عن مجال التحليل السوسيولوجى للمعرفة الانسانية ، ونحاول فى الصفحات القلية القادمة أن نستكمل جوانب العلاقة المتبادلة بين العلم والمجتمع ، وذلك بأن نوضح كيف والى أى مدى تستخدم - إن لم تطوع - المعرفة العلمية فى المجال الاجتماعى والحياة الاجتماعية بوجه عام ومجال النشاط السياسى بوجه خاص .

من المتصور ، وفقا للمنظور التقليدى للعلم ، أن العلماء هم حملة معرفة من نوع معين لايتأثر بالسياق الاجتماعى الذى تستخدم فيه : فالنظريات والنماذج والاجراءات والصياغات العلمية تتيح - كما هو متصور - لمن تدرب عليها أن يقدم الاجابات الصحيحة بوضوح تام وبحيادية مطلقة كما أن المعايير التى تشكل روح البحث العلمى كالنزاهة وعدم التحيز والعمومية .. الخ تتطلب من العلماء أن يسلكوا بطريقة محايدة اجتماعيا وسياسيا حتى خارج مجتمع البحث العلمى . من هذا المنطلق ، يتوقع أن مشاركة العلماء المتزايدة فى مجال النشاط السياسى سوف تغير من طابع العملية السياسية تغييرا جذريا . إذ من المتوقع أن ينكمش « مجال السياسة والايديولوجيا » ان لم يقضى عليه تماما كلما اتسع مجال تطبيق المعرفة العلمية الموضوعية. وسبب هذا التوقع هو أن القرارات التى تتخذ على الصعيد السياسى تتحدد من خلال تقدير حجم النفوذ أو القوة أو الهيمنة أو حتى الثروة والمزايا الانتخابية ، وهذه كلها أمور لاتتفق مع القرارات التى تتخذ على الساحة العلمية من خلال معايير العقلانية والكفاءة والموضوعية . ومن ثم يتصور ثمة علاقة عكسية بين الساحتين ، بمعنى أن إتساع مجال المعرفة العلمية

وأزدهارها يرتبط بانكماش وتقلص الساحة السياسية وينتهى الأمر الى ما عرف لدى البعض باسم « انهيار ونهاية الايديولوجيا »[٩] .

فى أطار هذا التحليل التقليدى لكل من العلم والسياسة ، ذلك الاطار الذى يؤدى الى نهاية الايديولوجيا . تدخل المعرفة العلمية فى شكل مجموعة مقننة من المعايير الاجتماعية ، وعلى هيئة معرفة متحررة من السياق Contextfree knowledge . أى على شكل مجموعة من القواعد المحددة والواضحة التى تحدد أشكال الفعل الاجتماعى . وتستوجب على العلماء تبنى اهتمام سياسى محايد بالمعطيات والنتائج الموضوعية ، الى الحد الذى ينظر فيه الى أى أنشغال بمسائل السياسة على أنه أمر غريب على العلماء وعامل مخرب للمعالجات العلمية .

وكعادتنا فى مناقشة الأفكار السابقة ، بأيدينا عدد من الدراسات التاريخية التى توضح عدم ملاءمة هذا التحليل والتصور التقليدى للمعرفة العلمية ، وتؤكد فى الوقت نفسه مدى الارتباط القائم بين العلم والسياسة من خلال ما أوضحته لحقيقة أن العلماء عندما يدخلون المجال السياسى يعتمدون وبطريقة انتقائية على عتادهم الثقافى وعلى نحو يعمق ويوسع من مصالحهم واهتماماتهم الاجتماعية ، ويستخدمون مصادرهم العلمية لوضع التصور السياسى والايديولوجى الذى يتناسب مع السياق السياسى والمجتمعى .

لم يقدم العلماء الامريكيون فى النصف الأول من القرن التاسع عشر تصورا موحدا ومحددا للعلم فى تعاملهم مع العامة والجمهور ، وذلك بسبب تنوع جمهور القراء أو المستمعين من حولهم . ومن ثم ، قدموا تفسيرات مختلفة لما كان عليه العلم، وما يجب أن يكون عليه، وللأدوار التى يلعبها العلم فى المجتمع . ولكن مع نهاية القرن التاسع عشر وظهور المجتمع العلمى ككيان اجتماعى مستقل ، بدأت تتبلور نظرة جديدة وموحدة للعلم والعلماء . وفى هذا الصدد يقرر دانيلز Daniels [١٠] :

« كان العلم فى السابق يباع للجمهور فى ضوء اسهاماته فى تدعيم

القيم الامريكية الهامة ، أو كوسيلة للضبط الاجتماعي تعتمد على مدى تقدير المتحدث لجمهور مستمعيه . غير أنه – ولأول مرة – بدأت في ستينات القرن الماضي جماعات كبيرة من المتحدثين باسم العلم في الاعلان عن أستيائهم لهذا الاعتماد على القيم الدخيلة على العلم ، ومن ثم شهد هذا العقد تطورا واسع الانتشار لفكرة العلم من أجل لعلم كايديولوجية عامة ومشتركة . وسرعان ما تطورت هذه الايديولوجية على مر السنين لتصبح أكثر تحديدا ورسمية ، خاصة أثناء المفاوضات والحوار السياسي الدائر حول قضايا دعم العلم والبحث العلمي وتزويده باحتياجاته ومطالبه » .

ومنذ نهاية القرن التاسع عشر ، حتى يومنا هذا تمثلت العوامل التي تؤثر في علاقة العلماء بالحكومة أو السلطة السياسية في الزيادة التراكمية لمجتمع البحث العلمي، وزيادة مايخصص من اعتمادات مالية للانفاق على البحوث العلمية . وشيئا فشيئا بدأ العلماء يدركون أن الحكومة المركزية تستطيع فقط أن تزودهم بالاعتمادات المالية اللازمة والكافية للابقاء على محاولات وجهود تحصيل المعرفة العلمية . وفي نفس الوقت ناضل العلماء نضالا شديدا وموفقا من أجل الابقاء على ما أسماه جولدنر Gouldner «بالاستقلال الوظيفي » الذي حققه العلم الأكاديمي أو العلم البحت خلال القرن الماضي . وفي حوارهم ومفاوضاتهم مع الحكومة طالب العلماء بزيادة وتكثيف الدعم الحكومي فقط في حدود اعتمادات البحوث والتسهيلات التعليمية والبشرية ، جنبا الى جنب مع مطالبتهم بالاقلال الى أدنى حد ممكن من محاولة الحكومة فرض أي اجراءات تنظيمية خارجية فيما يتعلق بضبط ومراقبة أي نشاط علمي تقوم به صفوة البحاث . وفي كل الحالات بدأت دعاويهم المستخدمة في هذه المفاوضات تأخذ طابعا رسميا . فقد ذهبوا الى أن معرفتهم العلمية ليست ذات قيمة أصيلة فقط ، بل وأيضا هي النمط الوحيد الصادق من أنماط المعرفة الانسانية ، ولذلك يجب أن تؤدي بالضرورة الى تحقيق النفع العملي . كما صور العلم في هذا الصدد على أنه أمر فريد ومتميز في قدرته على الاكتساب التراكمي

للحقائق التى لايمكن أن يتطرق اليها أدنى شك أو ريبة ، طالما أن المشتغلين به يتسلحون بالقيم التى تتطابق بدورها مع القيم التى استخدمها التحليل السوسيولوجى التقليدى وعرفها « بروح العلم ». وبالاضافة الى ذلك ، فقد ذهب العلماء - وسبقوا فى ذلك علماء الاجتماع بعقود عدة - الى حد القول بأن العلم والديموقراطية متوافقان بسبب متابعتهما لقيم مشتركة ولاعترافهما المشترك بالحاجة الى الاستقلال العلمى . وقد بلغ الأمر ببعضهم الى تكوين جماعة علمية ضاغطة فى الولايات المتحدة فى الفترة من ١٩٢٠ - ١٩٣٠ ، حاولت أن تحصل على قبول حكومى وجماهيرى لفكرة أن « الديموقراطية الامريكية هى الترجمة السياسية للمنهج العلمى »[١١] .

وعلى الرغم من أن علماء الاجتماع كانوا قد تقبلوا دعاوى العلماء السابقة كأمور مسلم بها عند تحليلهم للمجتمع العلمى . إلا أنهم - أى علماء الاجتماع - سرعان ما رفضوا الابستمولوجيا الكامنة وراء هذه الدعاوى التى قدمها العلماء لتفسير العلم والقيم العلمية . فلقد تبين لعلماء الاجتماع إن استخدام العلماء لصياغات مقننة فى السياق السياسى لم يكن راجعا الى انها صياغات دقيقة أو لأنها الصياغات الوحيدة المتاحة ، بل كان باستطاعتهم تقديم صياغات وتفسيرات مختلفة ، وأنهم قاموا باختيار ما قدموه من صياغات خدمة لمصالحهم وتحقيقا لأهدافهم الخاصة فى السياق السياسى ، أى أن هذه الصياغات المعيارية المقننة للعلم كانت بمثابة تبريرات منتقاة لدعاوى العلماء ومزاعمهم السياسية . فمن أجل تبرير المطالبة بالدعم الحكومى المتزايد للعلم والعلماء كانت الدعوى الابستمولوجية بأن « العلم يجب أن يبقى ويستمر فى البقاء لأنه المصدر الوحيد للمعرفة المؤكدة » . ومن أجل تبرير المطالبة باستقلال مجتمع البحث العلمى كان التصوير التقليدى للقيم العلمية بأعتبارها قواعد اخلاقية خاصة بالعلم وحده ، وأن أى تدخل من الخارج سوف يؤدى الى تخريب وتحريف النتائج العلمية مما يترتب عليه تدهور عسكرى واقتصادى . أو بآختصار كان التصور التقليدى

الذى تبناه العلماء فى السياق السياسى بشأن الخصائص المميزة للعلم وروح البحث العلمى بمثابة خلق وابتكار « لأيديولوجية مهنية متخصصة » . فتوافق العلم مع الديموقراطية لم يكن أكثر من مجرد تصور ابتدعه العلماء أنفسهم لخدمة أغراضهم العملية الخاصة . كما أن دعوى « نهاية الايديولوجيا » لاتتفق وحقيقة إستغراق العلماء فى نقاش ومفاوضات سياسية حول العلم ذاته ، ذلك لأن الدخول فى مثل هذه المفاوضات يجعل العلماء أشبه بالجماعات الأخرى فى متابعة مصالحهم الفئوية الخاصة، وفى تطوير ايديولوجية لتحسين فرص نجاحهم . ولذلك تتأكد فكرة ارتباط العلم والمعرفة العلمية بالسياق الاجتماعى والثقافى من جديد، عندما يؤكد الواقع الامبريقى حقيقة أن الطريقة التى يفسر بها العلماء أو ينقلون بها خبرتهم العلمية الى خارج مجتمع البحث تختلف باختلاف السياق الاجتماعى الذى يعملون فيه أو باختلاف مواقعهم ومواقفهم من هذا السياق [١٢] .

لقد كشفت الدراسات الحديثة التى أجريت حول استخدام المعرفة العلمية فى المجال السياسى ، عن أن المعرفة العلمية لاتؤدى الى «انهيار الايديولوجية » ، أى الى تقليص مجال النشاط السياسى بقدر ما تصبح مصدرا يمكن تفسيره واستخدامه للأغراض السياسية : لنعرض لواحدة من هذه الدراسات وهى دراسة نيلكن Nelkin للحوار السياسى الذى دار حول بحيرة كايوجا Cayugo Lake والذى استمر لمدة خمس سنوات [١٣] .

كانت القضية العلمية التى دار حولها هذا الحوار السياسى هى التأثير البيئى الناجم عن بناء مصنع للطاقة النووية على بحيرة كايوجا . أسند تنفيذ المشروع الى شركة The state Electric Company . فى البداية هاجم العلماء المحليون المشروع منددين بمخاطرة على الصحة العامة والبيئة . وازاء هذا الهجوم أنفقت الشركة ما يقرب من نصف مليون دولار لتمويل البحث العلمى حول المشروع ، جاءت نتائج البحث وآراء الباحثين الذين «تقاضوا هذه المبالغ الضخمة لصالح المشروع، وفسرت على أنها رفض واضح للانتقادات والهجوم السابق من قبل العلماء المحليين . ومع ذلك ظلت

الجماعات المحلية تواصل رفضها وتنديدها بالمشروع مثيرة عددا من المشكلات الجديدة واستمرت فى تقديم التحليلات العلمية المعارضة لنتائج البحث السابق ، فى الوقت الذى لم يتوصل فيه المشاركون فى هذا البحث الى إتفاق بشأن الحقائق العلمية ، وظل النزاع دائرا بين الفريقين طيلة خمس سنوات حتى أنتهى الأمر وحسم الموقف بالرفض السياسى للمشروع برمته، رغم ما أنفقته الشركة من مبالغ باهظة على البحث .

من هنا نستطيع أن نقرر أن صياغة الحقائق العلمية وتفسيرها تعتمد وتتأثر فى الوقت نفسه بالتزامات مسبقة تأخذ أشكالا مختلفة ، وأن هذه الالتزامات غالبا ماتختلف باختلاف أوضاع المشاركين ومواقعهم فى السياق الاجتماعى ، وأنها تؤثر فى النشاطات والأفعال التفسيرية غير الرسمية التى تسبغ معنى معينا على الملاحظات والحقائق . لذلك فمن المتوقع أن العلماء الذين يشغلون أوضاعا مختلفة فى السياق السياسى سوف يقدمون تفسيرات مختلفة لنفس الملاحظات والنتائج ، وأن مايقوم به هؤلاء من أستدلالات غير رسمية سوف تؤثر فى تصور الجماعات التى ينتسبون اليها .

وبايدينا علاوة على الدراسة التى قدمناها منذ قليل – عدد من الدراسات الحديثة التى أجمعت تحليلاتها على حقيقة أن دخول العلماء فى الساحة السياسية يؤثر تأثيرا واضحا وملحوظا على تفسيراتهم وثقافتهم العلمية المتخصصة من خلال ثلاث طرق : أولهما تحديدهم للمشكلات البحثية الفنية ، وثانيهما أختيارهم للافتراضات والتصورات التى يعتمدون عليها خلال استدلالاتهم غير الرسمية ، وثالثهما خضوع العلماء لا محالة للمتطلبات التى تجعل نتائجهم مفيدة من الناحية السياسية.

أ- فمن الناحية الأولى ، كشفت هذه الدراسات عن أن أختيار العلماء لتعريف أو تحديد معين لمشكلة البحث الفنية لايتقرر من خلال الملاحظة أو الاستدلال المنظم وحده ، بل يسبق هذا الاختيار مسائل أخرى وأعتبارات ترتبط بالتزاماتهم المسبقة على الساحة الاجتماعية والسياسية .

ففى المناقشات التى أجريت حول مشروع بحيرة كايوجا ، نجد أن العلماء والباحثين قاموا بتحديد القضايا والموضوعات والأشكاليات الفنية بطرق مختلفة جعلتها غير قابلة للتسوية ، بل إستخدمت «القضايا والاشكاليات المختلفة » لتوليد برامج فنية مختلفة ولتبرير سياسات مختلفة أيضا ثم لتدعيم مصالح واهتمامات متباينة : ففى أحد التقارير العلمية التى تبنتها الشركة مثلا ، حددت المشكلة العلمية فى «مكان أو موقع صرف البحيرة » ، وانتهى التقرير الى نتيجة ملفته للنظر مفادها أن التأثير البيئى لمشروع الطاقة النووية تأثير غير ذى أهمية بالمرة . وفى المقابل ، كان هناك رأى علمى آخر تبناه العلماء المحليون حدد مشكلة البحث فى « النطاق الكلى للبحيرة » ، وانتهى برفض النتائج التى توصل اليها البحث الذى راعته الشركة حول التلوث البيئى . هذا فى الوقت الذى وسع فيه فريق ثالث من مجال المشكلة ، فوضع فى الأعتبار « مدخلات » محطة القوى كجزء لايتجزأ من نسق البحيرة ككل . وهكذا أثيرت مشكلات مختلفة وطرحت تحليلات علمية مختلفة أيضا وحددت نتائج ومتضمنات عملية كانت مختلفة هى الأخرى [14].

وفى دراسة أخرى قام بها مازيور Mazur [15] لبحث الخلافات والمنازعات العلمية التى دارت حول تأثير الاشعاع وتأثير غاز الفلورين السام على الصحة العامة ، أوضح نفس اتجاه العلماء لتحديد القضايا والمشكلات التى تطرح للبحث العلمى بطريقة مختلفة ، وتوصلهم بالتالى الى نتائج متباينة إن لم تكن متناقضة . فقد شغل البعض – كما أوضح مازيور – بالتسمم الحاد acute بصفة أساسية ، فانتهى الى أن مخاطر الاشعاع وتسرب غاز الفلورين مخاطر بسيطة ومنخفضة المعدلات . فى الوقت الذى عنى فيه فريق آخر بالتسمم المزمن Chronic فبدت له هذه المخاطر جسيمة وبالغة الخطورة . وبوجه عام ، كان العلماء الذين يتحدثون لصالح شركة الكهرباء أو السلطات المحلية للمياه مثلا يحددون القضايا والمشكلات بطريقة أكثر ملاءمة للسياسات والبرامج التى تتبناها هذه السلطات التى ترعى بحوثهم . وبالمثل

تبنى العلماء الذين يمثلون مصالح معارضة تعريفات وتحديدات مختلفة للمشكلات بما يمكنهم من إعادة تفسير ، بل وتحدى ، النتائج التى توصل اليها الفريق الآخر . وبما يجعلهم قادرين على الدفاع عن جماعاتهم ضد كل ما يرونه يمثل خطرا أو تهديدا لوجودهم وأوضاعهم . إن كلا الجانبين لاينشغل ببرهان علمى رسمى داخل إطار علمى مشترك ، بل ينشغل الجانبان بمفاوضات غير رسمية ويبحثان عن نتائج ملموسة تتلاءم ، وتفيد ، التزاماتهم الاجتماعية والسياسية المسبقة .

ب - ومن ناحية أخرى ، تمارس الالتزامات الاجتماعية تأثيرها الواضح على عمليات الاستدلال العلمى . ولايقتصر الأمر على حد عدم اتفاق العلماء مع بعضهم البعض فحسب ، بل كثيرا ما يقدم العلماء مصادر غير فنية - أى غير علمية - أستقوها من السياق السياسى ثم يدخلونها فى تحليلاتهم بهدف حل أو مواجهة صعوبات ومشكلات لتفسير .

ففى مناقشته لمعالجة العلماء للعلاقة بين المستويات المنخفضة للتعرض للأشعاع وحدوث اللوكيميا (أيضاض الدم) ، أوضح مازيور أيضا أن هناك عدة نماذج تفسيرية لهذه العلاقة ، وأن ما كان يحكم اختيار العلماء لنموذج دون آخر هو وجهه نظرهم فيما يتعلق بسياسات الصحة العامة . فهناك كما أشار نموذج العتبة الفارقة القائل بأن الجرعات ذات المستوى الأقل أو المنخفض عن العتبة الفارقة (أى مستوى الشعاع المسموح به) لاتمثل تأثيرا ضارا على السكان . وفى مقابل ذلك ، كان هناك النموذج الطولى أو المستقيم والذى يتضمن القول بأن اللوكيميا سوف تقع أو تحدث بالضرورة بغض النظر عن انخفاض مستوى الجرعة . هذا يعنى أن النموذجين كانا قد إختلفا فيما اذا كان هناك مستوى « آمن » للتعرض للاشعاع أم لا ، ونظرا لما أرتبط بمنحنى تأثير الجرعة من غموض واختلاف تبنى أغلب علماء البيولوجيا الاشعاعية النموذج الطولى ، لا باعتباره أصدق وأصح النماذج من الناحية العلمية أو حتى الواقعية ، بل لأنه كان أكثر النماذج محافظة وتحقيقا لأهدف الصحة والأمن العام .

جـ - ومن الناحية الثالثة ، تجبر الالتزامات الاجتماعية المسبقة العلماء على إنكار أو عدم الاعتراف بصعوبة التوصل الى نتيجة علمية واضحة ومحددة . وتفسير ذلك هو أنهم يدخلون الساحة أو السياق السياسى «كمتعهدين» لتوريد المعرفة اليقينية والمؤكدة . ولكنهم لايملكون شيئا يقدموه سوى هذه التأكيدات والأحكام المفترضة للعلم . لأنهم اذا قدموا نتائجهم على أنها مجرد « تخمينات أو احتمالات ممكنة » لاتستند على أسس مؤكدة، عندئذ لن يكون لهم وزن ولا أهمية على الساحة السياسية . وهم لذلك يميلون الى عرض نتائجهم فى حدود التقدير الرسمى للعلم . بمعنى أنهم يلزمون أنفسهم باحكام خاصة غير رسمية تصبح كامنة وراء مصطلحات وصياغات فنية وموضوعية للنتائج العلمية كما لو كانت تمثلات موضوعية للعالم الخارجى . لنأخذ مثالا على ذلك :

ففى الوقت الذى يتفق فيه العلماء على أن هناك علاقة ارتباط بين التعرض للاشعاع الأيونى Ionising Radiation وبين الاصابة باللوكيميا وسرطان الغدة الدرقية ، يرى البعض عدم وجود أدلة مؤكدة على وجود علاقة بين الاشعاع والاصابة بأنواع أخرى من السرطان . ونتيجة لذلك ، طرحت أفكار وآراء عديدة حول هذا الموضوع ،دعمت بتقديرات مختلفة لمعدل الثقة فى التجارب والملاحظات التى أجريت ، وبتفسيرات مختلفة للعمليات السببية المتضمنة فى هذه العلاقة . وفى خضم هذا الاختلاف ، كان السؤال الأكثر أهمية على الصعيد السياسى يدور حول تحديد مستويات الاشعاع التى تمثل مخاطر مختلفة المدى على الصحة العامة . أجاب العلماء على هذا السؤال بحساب الاعداد السنوية لحالات الأصابة بالسرطان الناجم عن مستوى الاشعاع المنخفض . وفى هذا الصدد قدمت أرقاما مختلفة تمام الاختلاف ، لأن أولئك الذين عهد اليهم مهمة تحديد أو حساب هذه الاعداد كانوا قد بدأوا مهمتهم انطلاقا من أحكام أساسية مختلفة حول علاقة التعرض للاشعاع بالاشكال المختلفة للاصابة بمرض السرطان . فمن ناحية ، كانت هناك من أكد كقانون علمى أن جميع

أشكال السرطان تنتج عن التعرض للاشعاع ، ومن ثم قدروا مخاطر التعرض للاشعاع بمستويات مرتفعة وعالية الخطورة . ومن ناحية أخرى ، كان هناك من أدعي بأن هذه التقديرات مبالغ فيها ولاتتفق مع الواقع ، لأن أى حساب أو تقدير لحالات المرض بالسرطان يجب أن يبدأ بقضية أساسية هى أن اللوكيميا وسرطان الغدة الدرقية فقط هما وحدهما اللذان ينتجان عن التعرض للاشعاع (١٦) .

يؤكد لنا هذا المثال ، وأمثلة أخرى عديدة قد لايتسع المجال لعرض المزيد منها ، حقيقة أن العلماء يقومون بتطبيق وسائل رسمية للاستدلال على احكامهم غير الرسمية ولذلك يقدمون نتائجهم على أنها حقائق لايجب مناقشتها . إن تحليل هذه الامثلة يسلم الى نتيجة اساسية مفادها أن كل مجالات البحث العلمى تتميز بجوانب تسمح فيها الثقافة الفنية الموحدة بصياغة وتقديم بدائل متنوعة للاستنتاج لايكشف أى منها عن أنه وحدة اكثر البدائل صدقا وثباتا دون غيره ، كما يسلم الى نتيجة أخرى هى أنه فى كل المواقف يلعب الانتماء السياسى للعلماء ، كما تلعب ضغوط ومتغيرات السياق السياسى دورا ملحوظا عند الاختيار بين هذه البدائل ، سواء على مستوى تحديد مشكلة البحث أو على مستوى التحليل والتفسير ، أو على مستوى استخلاص النتائج .

وهكذا ، يكون بمقدورنا أن نصل الى اجابة محددة للتساؤل الذى طرحناه فى مقدمة هذا الفصل حول علاقة العلم بالمجتمع فتقول : ان العلماء – كما وضح لنا – عندما يدخلون سياقات اجتماعية خارج مجتمع بحثهم العلمى ، مثل ساحة النشاط السياسى مثلا ، يقومون بعملية اختيار أو إعادة تفسير لمصادرهم الثقافية أى الفنية والعلمية المتخصصة إستجابة للسياق الاجتماعى ووفقا لأوضاعهم المختلفة فى هذا السياق . وتتكامل أجابتنا هذه مع ما قدمناه من اجابات أخرى بصدد بحث المؤثرات الخارجية على محتوى العلم والمعرفة العلمية . بحيث نصل فى النهاية الى موقف محدد من القضية التى طرحناها وهى أن عمليات التفاوض أو إعادة التفسير

الثقافى داخل مجتمع البحث العلمى ترتبط بعمليات مماثلة تحدث على مستوى المجتمع الأكبر بما يؤكد علاقة التأثير المتبادل بين مجتمع البحث العلمى من ناحية ، والمجتمع الأكبر من ناحية أخرى . وأخيرا تقودنا هذه النتيجة الاخيرة الى نتيجة أخرى أكثر عمومية هى تأكيد مشروعية إخضاع العلم والمعرفة العلمية للتحليل السوسيولوجى شأنه فى ذلك شأن الاشكال الاخرى للمعرفة الانسانية ، وبالتالى تأكيد مشروعية تطوير فرع متخصص من علم الاجتماع هو علم اجتماع المعرفة العلمية .

مراجع الفصل التاسع

1- W. Stark, " The sociology of Knowledge," London, Routledge & Kegan paul, 1958.

2- See : R. Merton, " Social Theory and Social structure", New York, The Free Press, 1957 & B. Barber " Science and social order," New York, The Free Press, 1952.

3- M. Mulkay " Science and the sociology of knowledge George Allen & Unnwinn, London, 130 ston, 1979, p. 98.

4- G. Holton, " Thematic Origins of scientific thought", Cambridge, Mass, Harvard University Press, 1973.

5- Ibid., P. 57.

6- Ibid., P. 90 FF.

7- M. Mulkay, op. cit., PP. 101 - 103.

8- Ibid., P. 103.

9- R. Lane," The decline of Politics and Ideology in a knowlegeable society", American sociological Review, 1966, vol. 31, PP. 649 - 662 .

10- G. H. Daniels, " The Pure- Science ideal and Democratic Culture, " science, 1967, vol. 156, PP. 1699 - 705.

11- M. Mulkay, op. cit., p. 112.

12- Ibid., P. 113.

13- D. Nelkin, " The political impact of technical expertise, " social studies of science, 1975, vol. 5 PP. 35 - 54.

14- Ibid., P. 52.

15- A. Mazur, Disputes between experts, " Minerva, 1962, Vol.11, PP. 243 - 262 .

16- M. Mulkay, op. cit., pp. 117 - 118 .